STUDII

Michel Foucault

ISTORIA SEXUALITĂȚII

I

Voința de a şti

UNIVERS

MICHEL FOUCAULT

Istoria sexualității

Vol. I

Voința de a ști

Redactor: **Diana CRUPENSCHI**
Tehnoredactare: **Constantin NIȚĂ**
Corectură: **Marcel DUȚĂ**

Cartea a apărut cu sprijinul
Ministerului Educației şi Cercetării

Această carte a fost editată cu sprijinul
MINISTERULUI FRANCEZ DE EXTERNE
ŞI AL AMBASADEI FRANȚEI ÎN ROMÂNIA

MICHEL FOUCAULT

Istoria sexualității

Vol. I

Voința de a şti

Traducere
de
CĂTĂLINA VASILE

UNIVERS

Bucureşti • 2004

I
NOI, VICTORIENII

ISBN 973-87084-5-1

Probabil că destul de mult timp am fi suportat, poate chiar şi în zilele noastre, un mod de viață victorian. Atât de pudica regină ar figura şi acum pe emblema sexualității noastre, rezervată, mută, ipocrită.

Se spune că pe la începutul secolului al XVIII-lea încă se mai bucura de trecere un fel de lipsă de prefăcătorie. Practicile sexuale nu erau deloc ascunse; cuvintele erau spuse fără o pudoare excesivă, iar faptele nu trebuiau să fie mascate; față de lucrurile nepermise exista o tolerantă familiaritate. Codurile la care se raportau trivialul, obscenul, indecența erau în mod evident tolerante, prin comparație cu cele din secolul al XIX-lea. Gesturi directe, vorbe fără înconjur, neruşinări evidente, anatomii nude şi împreunate fără prea multă stânjeneală, copii precoce manifestându-se fără sfială ori teama de a fi certați printre hohotele de râs ale adulților; trupurile se împăunau precum păunii care îşi înfoaie cozile.

Se pare că mai apoi ar fi urmat un crepuscul rapid; mai apoi s-a instalat monotonia nopților burgheziei victoriene. Sexualitatea este izolată cu grijă. Sfera ei se deplasează. Sexualitatea în această epocă este confiscată de mariaj. Este încorporată pe de-a întregul în funcția de reproducere, plasată sub semnul seriozității. Se lasă tăcere peste lucrurile legate de sex. Cuplul legitim şi procreator îşi impune propria sa lege. Se erijează în model, determină prețuirea normelor sale; este deținătorul adevărului; îşi păstrează dreptul de a vorbi, rezervându-şi dreptul la tăinuire; în spațiul social, ca şi în interiorul fiecărei case, nu mai rămâne decât un colț rezervat sexualității recunoscute – dar este un loc utilitar şi fecund: dormito-

rul părinților. În ceea ce priveşte restul, n-are decât să se retragă în umbră; o atitudine cuviincioasă necesită escamotarea trupului; decența cuvintelor face discursurile să fie pure. Iar dacă sterilitatea apare cu prea multă insistență, statutul ei va fi acela de anormalitate şi va fi sancționată ca atare.

Un lucru care nu este destinat procrcării sau nu este transfigurat de procreare este văzut ca lipsit de sens. Şi nu are nici dreptul de a vorbi. Este alungat, negat sau redus la tăcere. Nu numai că nu există, dar nici nu trebuie să existe, şi va fi distrus la cea mai mică manifestare, în faptă ori în cuvânt. În privința copiilor, de exemplu, este binecunoscut faptul că sunt asexuați; în consecință, este un motiv ca sexul să le fie interzis, să nu li se permită să vorbească despre sex, să fie obligați să închidă ochii şi să-şi astupe urechile atunci când sexul se manifestă în vreun fel; un motiv bun pentru ca adulții să le impună o tăcere generală în această privință. Acest lucru este caracteristic reprimării, şi o diferențiază de interdicțiile stipulate de simpla lege penală: funcția represivă apare în egală măsură ca o condamnare la distrugere şi ca un îndemn la tăcere, afirmare a non-existenței, apoi, ca urmare, constatarea că în această privință nu este nimic de spus, nimic de văzut, nimic de ştiut. În acest fel acționează, după o logică bizară, ipocrizia societăților noastre burghezc. Cu toate astea, este obligată să facă unele concesii. Dacă nu se poate altfel decât să se acorde un loc şi manifestărilor nelegitime ale sexualității, atunci să fie alungate aiurea, în locuri unde, dacă nu pot fi destinate reproducerii, măcar să producă profituri. Bordelurile şi ospiciile vor fi aceste spații de toleranță; prostituata, clientul acesteia şi peştele, psihiatrul şi femeia isterică – „un alt fel de victorieni“, ar zice Stephan Marcus – par să fi deviat pe nesimțite plăcerea din domeniul lucrurilor ce nu se spun în cel a lucrurilor care se socotesc. Cuvintele, gesturile, îngăduite acum în surdină, se schimbă aici contra unui preț bun. Doar astfel sexul „sălbatic“ poate avea dreptul la forme de existență reale – însă izolate atent – şi la tipuri de discurs clandestine, circumscrise, codificate; în oricare altă parte puritanismul modern şi-ar fi impus legea sa triplă: interdicția, non-nexistența, tăcerea.

Oare ne-am eliberat pe de-a-ntregul de aceste două lungi secole în care istoria sexualității ar trebui descifrată în primul rând ca o cronică a reprimării din ce în ce mai pronunțate? Nu foarte mult, se pare. Datorită lui Freud, poate. Dar cu câtă circumspecție, cu câtă prudență medicală, cu câtă garantare științifică a caracterului de inocuitate, și câte precauții luate spre a îngrădi totul, fără nici un risc de a deborda, în acel spațiu, cel mai sigur și cel mai discret dintre toate – între divan și discurs: încă un șir de șoapte într-un pat, o sursă de profit. Și cum s-ar putea altfel? Explicația oferită este aceea că, dacă reprimarea a fost, încă din perioada clasică, modalitatea esențială de legătură dintre putere, cunoaștere și sexualitate, nu ne putem elibera de această dependență decât cu un preț considerabil: ar fi nevoie chiar de încălcarea legilor, de abolirea interdicțiilor, de o erupție a cuvântului, o reașezare a plăcerii în real, precum și de un sistem absolut nou al mecanismelor puterii; deoarece chiar și cea mai mică scânteie de adevăr este condiționată din punct de vedere politic. Asemenea efecte nu pot fi așteptate nici de la simpla practică medicală, nici de la un discurs teoretic, fie el și un discurs foarte riguros. Astfel au fost denunțate conformismul lui Freud, funcțiile de normalizare ale psihanalizei, și timiditatea sub pornirile furioase ale lui Reich, denunțându-se totodată și ansamblul efectelor de integrare asigurate de „știința" sexului ori de practicile întrucâtva suspecte ale sexologiei.

Acest discurs asupra reprimării moderne a sexului este încă foarte solid. Îl apără o serioasă garanție de ordin istoric și politic: stabilind începutul erei represiunii în secolul al XVII-lea după sute de ani de libertate și de exprimare neîngrădită, putem face să coincidă apariția reprimării cu dezvoltarea capitalismului; reprimarea sexului și orânduirea burgheză ar fi, în consecință, mână în mână. Snoavelor despre sex și festele care i-au fost jucate le ia locul istoria reverențioasă a modurilor de producție. Caracterul ei frivol dispare. Un principiu explicativ se desprinde din chiar acest fapt: dacă sexul este reprimat cu atâta străşnicie, aceasta se întâmplă deoarece nu este compatibil cu o angajare generalizată și intensivă; într-o epocă în care forța de muncă este sistematic exploatată, ar putea fi oare tolerat să se risipească în plăceri, cu excepția celor

care-i îngăduie să se reproducă, şi acestea reduse la strictul necesar? Poate că sexul şi efectele sale nu sunt uşor de înțeles; în schimb, repoziționată astfel, reprimarea sexului poate fi mai uşor analizată. Iar cauza sexului, a libertății sale, dar şi a dreptului de a fi cunoscut şi de a se vorbi despre el, este în mod legitim legată de onoarea unei cauze politice: sexul se circumscrie şi el în sfera viitorului. Un spirit susceptibil s-ar putea întreba dacă nu cumva aceste precauții, menite să-i ofere sexului o atât de considerabilă garanție, nu sunt încă înrâurite de vechea pudoare: ca şi cum n-ar fi necesare doar aceste corelații ce îi conferă valoare sexului pentru ca discursul să poată fi emis ori recepționat.

Dar poate că mai există o rațiune care face avantajos discursul în termeni de reprimare privitor la relațiile dintre sex şi putere: este ceea ce s-ar putea numi „avantajul locutorului". Dacă sexul este reprimat, adică destinat interdicției, non-nexistenței şi tăcerii, fie şi numai faptul de a vorbi despre el, sau faptul de a vorbi despre reprimarea lui seamănă întrucâtva oarecum cu o încălcare deliberată a unei legi. Cel care emite acest discurs se situează, fie şi numai într-o mică măsură, în afara puterii; el nu ține seama de lege, anticipează chiar, într-un fel, o libertate viitoare. De aici vine solemnitatea cu care se vorbeşte despre sex în zilele noastre. Primii demografi şi psihiatri din secolul al XIX-lea, când trebuiau să vorbească despre sex, considerau că e nevoie să le ceară cititorilor iertare fiindcă le rețineau atenția cu subiecte atât de josnice şi de frivole. Cât despre noi, de câteva decenii nu tratăm un asemenea subiect decât cu o anume doză de afectare: având conştiința că sfidăm ordinea stabilită, având un ton al vocii declarat subversiv, cu o pasiune de a conjura prezentul şi de a invoca un viitor pe care credem că l-am putea face să vină mai repede. Ceva din revolta, din libertatea promisă, dintr-un timp viitor în care va funcționa o altă lege se strecoară în acest discurs despre reprimarea sexului. Sunt în aceste împrejurări reactivate unele dintre funcțiile tradiționale ale profeției. Sexul cel bun este cel al zilei de mâine! Prin faptul că această reprimare este afirmată, putem aşeza laolaltă, cu discreție, lucruri pe care teama de ridicol ori vicisitudinile istoriei ne împiedică pe majoritatea dintre noi să le apropiem: revoluția şi fericirea,

sau revoluția şi un alt trup, mai nou, mai frumos; ba chiar revoluția şi plăcerea! Să vorbeşti împotriva puterii, să spui adevărul şi să promiți plăcerea supremă, să uneşti iluminarea, mântuirea şi voluptățile intense; să rosteşti un discurs în care să se contopească pasiunea cunoaşterii, voința de a schimba legea şi grădina plăcerilor – iată ceea ce susține neîndoios în noi obstinația de a vorbi despre sex în termeni de reprimare; iată ceea ce explică probabil şi valoarea comercială atribuită nu numai oricărui discurs despre „el", ci şi simplului fapt de a le da atenție celor care doresc să-i suprime efectele. Noi suntem, în definitiv, singura civilizație în care nişte profesionişti sunt plătiți ca să asculte pe oricine destăinuindu-se despre sexualitatea sa; ca şi cum dorința de a vorbi despre „asta" şi profitul estimat ar fi depăşit cu mult posibilitățile ascultării, unii chiar şi-au închiriat auzul.

Dar mai presus decât această incidență de ordin economic, mi se pare esențial faptul că în vremea noastră există un discurs în care sunt contopite sexul, revelația adevărului, răsturnarea orânduirii lumii, anunțarea unor alte vremuri şi promisiunea unei anume fericiri. Astăzi sexul serveşte drept sprijin vechii forme, atât de familiare şi de importante în Occident, a predicării. Un tip important de predică pe teme sexuale – reprezentată de subtili teologi şi de voci cu mare audiență la public – a parcurs societățile noastre în ultimele decenii: prin mijlocirea acestui tip de discurs a fost înfierată vechea rânduială, au fost denunțate ipocrizii, au fost înălțate imnuri drepturilor la imediat şi la real, a fost sădit visul despre o nouă cetate. Dacă ne gândim la franciscani, ne putem întreba cum a fost posibil ca lirismul, religiozitatea ce însoțiseră atâta vreme proiectul revoluționar să se transfere într-o mare măsură, în societățile industriale şi occidentale, în sfera sexului.

Ideea de sex reprimat nu este deci o chestiune de teorie. Afirmarea unei sexualități care n-ar fi fost niciodată supusă constrângerilor cu mai multă severitate decât în era ipocritei burghezii obsedate de afaceri şi calcule se potriveşte cu emfaza unui discurs menit să spună adevărul despre sex, să-i modifice economia în real, să submineze legea căreia trebuie să i se supună, să-i transforme viitorul. Enunțul despre opresiune şi forma de predicare sunt

solidare între ele, se sprijină reciproc. Afirmația că sexul nu este reprimat ori, mai degrabă, afirmația că între sex şi putere raportul nu este de reprimare prezintă riscul de a nu fi decât un paradox steril. Dacă am proceda astfel, nu numai că am bulversa o teză foarte răspândită, ci am acționa împotriva întregii economii, împotriva tuturor „intereselor" discursive care o subîntind.

Acesta ar fi sensul seriei de analize istorice cărora acest volum îi serveşte în egală măsură drept introducere şi drept primă rapidă trecere în revistă: redarea câtorva aspecte semnificative din punct de vedere istoric şi schițarea unor probleme teoretice. În sfârşit, este necesară examinarea atentă a cazului unei societăți care de mai mult de o sută de ani se autopedepseşte zgomotos pentru ipocrizia ei, vorbeşte prea mult despre propria-i tăcere, se îndârjeşte să detalieze ceea ce trece sub tăcere, denunță puterile pe care le exercită şi promite să se elibereze de legile ce i-au asigurat funcționarea. Intenția mea este de a analiza din toate punctele de vedere nu numai aceste discursuri, dar şi voința care le determină şi intenția strategică ce le susține. Întrebarea la care aş vrea să găsesc răspuns nu este: „De ce suntem reprimați?", ci: „Din ce cauză afirmăm noi cu atâta patimă, cu atâta ranchiună față de trecutul nostru cel mai apropiat şi față de prezentul nostru, contra noastră înşine, că suntem reprimați? Prin ce căi ocolite am ajuns să afirmăm că negăm sexul, să demonstrăm pe față că îl tăinuim, să afirmăm că îl trecem sub tăcere – şi să spunem toate astea în cuvinte explicite, încercând să-l revelăm în realitatea sa cea mai nudă, afirmându-l în pozitivitatea puterii sale şi în aceea a efectelor sale? Este, desigur, legitim să ne întrebăm de ce atâta timp sexul şi păcatul au fost legate unul de altul – şi ar mai fi nevoie să aflăm şi cum s-a făcut această asociere şi să evităm a afirma într-o manieră globală şi grăbită că sexul este „condamnat" – dar ar trebui să ne întrebăm şi din ce cauză noi ne simțim astăzi atât de vinovați că odinioară am transformat sexul în păcat. Pe ce căi anume am ajuns să fim „vinovați" față de sexul nostru? Cum am devenit o civilizație atât de bizară încât să ajungem să credem că s-a „păcătuit" timp îndelungat împotriva sexului, păcat ce continuă şi azi, prin abuz de putere? Cum s-a produs această deviere care, cu toate că pretinde a ne eli-

bera de povara naturii păcătoase a sexului, ne striveşte în continuare sub greutatea unei mari culpe istorice care ar fi constat tocmai în imaginarea acestei naturi supuse greşelii şi generarea unor efecte dezastruoase produse de această credință?"

Fireşte, cineva ar putea răspunde că dacă există atâția oameni în zilele noastre care dovedesc existența reprimării, este pentru că reprimarea este evidentă din punctul de vedere al istoriei; şi că, dacă se vorbeşte despre reprimare atât de mult şi de atâta timp, aceasta se datorează faptului că reprimarea este profund ancorată, că are rădăcini şi baze solide, că apasă asupra sexului cu atâta rigoare încât nu o simplă denunțare ne-ar putea elibera de această povară: vom avea parte de un chin îndelungat. Cu atât mai îndelungat, fără îndoială, cu cât caracteristic puterii – şi mai cu seamă unei puteri de tipul celei care funcționează în societatea noastră – este faptul de a fi represivă şi de a reprima cu o atenție deosebită energiile inutile, intensitatea păcatelor şi purtările neruşinate. Este de aşteptat deci ca efectele de eliberare de această putere represivă să se manifeste lent; încercarea de a vorbi liber despre sex şi de a-l accepta în realitatea sa este atât de bizară de-a lungul unei istorii milenare şi, mai mult, este atât de ostilă față de mecanismele intrinsece ale puterii, încât fără îndoială că va trece încă multă vreme înainte de a reuşi ceea ce şi-a propus să realizeze.

Or, referitor la ceea ce aş numi „ipoteza represivă", se poate sublinia existența a trei motive serioase de îndoială. Primul: reprimarea sexului este, într-adevăr, o evidență istorică? La o primă abordare, îndreptățind acceptarea ca o ipoteză de plecare, se desprinde întrebarea dacă avem de a face cu o exacerbare sau cu instaurarea, începând cu secolul al XVII-lea, a unui regim de reprimare a sexului. Este o întrebare de natură pur istorică. Al doilea motiv de îndoială: mecanica puterii – şi cu deosebire a celei care funcționează într-o societate ca a noastră – este esențialmente de ordin represiv? Tabu-ul, cenzura, negarea sunt oare formele sub care se exercită puterea, în general, poate, în orice societate şi, în mod sigur, într-a noastră? Este o întrebare istorico-teoretică. Şi, în final, al treilea motiv de îndoială: discursul critic împotriva reprimării vine în întâmpinarea, cu scopul de a-i bara calea, unui mecanism al

puterii care până atunci funcționase fără a fi contestat? Sau acest discurs nu face parte din aceeași rețea istorică căreia îi aparține ceea ce denunță (și fără îndoială travestește) dându-i numele de „reprimare“? Există cu adevărat o ruptură istorică între epoca reprimării și analiza critică a reprimării? Este o întrebare istorico-politică. A admite aceste trei motive de îndoială nu înseamnă numai să lansăm niște contraipoteze simetrice și opuse primelor. Nu se pune problema să afirmăm: sexualitatea nu numai că nu a fost reprimată în societățile capitaliste și burgheze, departe de asta: dimpotrivă, a beneficiat de un regim de continuă libertate; nu se pune problema nici să afirmăm că, în societăți asemănătoare cu a noastră, puterea este mai degrabă tolerantă decât represivă, iar critica reprimării, oricât ar lua ea formele unei rupturi, ține de un proces mai vechi decât reprimarea însăși și, în funcție de sensul conferit acestui proces, ea va apărea ca un nou episod în atenuarea interdicțiilor, ori ca o formă mult mai ascunsă – sau mult mai discretă – a puterii.

Îndoielile pe care aș vrea să le opun ipotezei represive intenționează nu atât să arate că această ipoteză este falsă, cât să o repoziționeze într-o economie generală a discursului despre sex în societățile moderne, începând cu secolul al XVII-lea. Din ce pricină s-a vorbit despre sexualitate, ce anume s-a spus despre ea? Care au fost efectele de putere induse de discursul despre sexualitate? Ce legături apar între aceste discursuri, între aceste efecte de putere și plăcerile pe care ele le limitează? Ce fel de cunoaștere vom dobândi pornind de aici? Pe scurt, este necesar să determinăm – pentru a-i înțelege funcționarea și rațiunile sale de a fi – regimul de putere-cunoaștere-plăcere pe care se întemeiază în societatea noastră discursul despre sexualitatea umană. De aici rezultă că esențial (la o primă abordare, cel puțin) nu este atât de a ști dacă sexului i se spune da sau nu, dacă se formulează interdicții sau permisiuni, dacă i se afirmă importanța sau dacă i se tăgăduiesc efectele, dacă se pedepsesc sau nu cuvintele folosite pentru a-l exprima; esențial este să se ia în considerare faptul că se vorbește despre sex, luând de asemenea în considerare pe cei care vorbesc, locurile și punctele de vedere din care se vorbește, instituțiile care instigă să se

vorbească despre sex, care păstrează ori răspândesc cele spuse, pe scurt „faptul discursiv“ global, „transpunerea în discurs“ a sexului. De aici rezultă şi că întrebarea esenţială va fi: prin ce forme, prin ce căi, prin ce discursuri puterea ajunge până la cele mai corecte şi cele mai individuale; ce căi îi permit să ajungă la formele rare ori abia perceptibile ale dorinţei, cum penetrează ea şi cum controlează plăcerea noastră cotidiană – toate acestea cu efecte diverse: de refuz, de oprire, de descalificare, dar şi de incitare, de intensificare – pe scurt, „tehnicile polimorfe ale puterii“. De aici, în sfârşit, rezultă şi că cel mai important scop nu va fi acela de a stabili dacă aceste producţii discursive şi aceste efecte de putere conduc la formularea adevărului despre sex ori, dimpotrivă, a unor minciuni destinate să îl oculteze; ci, mai degrabă, trebuie evidenţiată „voinţa de a cunoaşte“ ce le serveşte deopotrivă drept suport şi drept instrument.

Să ne înţelegem bine. Eu nu afirm că sexul nu ar fi fost interzis, stăvilit, camuflat ori desconsiderat începând cu perioada clasică; nu afirm nici măcar că ar fi fost, începând din acel moment, mai puţin supus decât înainte unor constrângeri. Eu nu afirm că interdicţiile privind sexul ar fi doar iluzii; dar afirm că este o iluzie să considerăm toate aceste interdicţii ca fiind elementul fundamental şi constitutiv pornind de la care s-ar putea scrie istoria discursului despre sex începând cu epoca modernă. Toate aceste elemente negative – interdicţii, refuzuri, cenzurări, negări – pe care ipoteza represivă le pune laolaltă într-un mare mecanism central având rolul de a spune „nu“ – sunt cu certitudine doar nişte piese care joacă un rol local şi tactic într-o transpunere în discurs, într-o tehnică de putere, într-o voinţă de a cunoaşte care în nici un caz nu pot fi reduse numai la acestea.

În încheiere, aş dori să-mi detaşez analiza de la privilegiile ce sunt de obicei acordate economiei de raritate şi principiilor de rarefiere, pentru a căuta, dimpotrivă, instanţele de producere a discursului (care, desigur, lasă loc şi unor tăceri), de producere a puterii (având uneori drept funcţie chiar interdicţia), de producere a cunoaşterii (care face adesea să circule erori ori ignorări sistematice); aş vrea să scriu istoria acestor instanţe şi a transformărilor

lor. Or, o primă trecere în revistă generală rapidă, din acest punct de vedere, pare a arăta că, de pe la sfârşitul secolului al XVI-lea, „transpunerea în discurs“ a sexului, departe de a suferi un proces de restrângere, a fost, dimpotrivă, supusă unui mecanism de incitare din ce în ce mai accentuat; că tehnicile de putere exercitate asupra sexului nu s-au supus unui principiu de selecție riguroasă ci, dimpotrivă, unuia de diseminare şi de implementare a unor sexualități polimorfe, şi că voința de a şti nu a fost obstrucționată de un tabu ce nu putea fi suprimat: ea s-a obstinat – având, desigur, parte de multe erori -- să constituie o ştiință a sexualității. În consecință, aceasta este dinamica pe carc eu – oarecum în fundalul ipotezei represive şi al interdicțiilor ori excluderilor pe care ea le invocă – aş vrea să o revelez în mod sistematic, plecând de la câteva fapte istorice cu valoare relevantă.

II
IPOTEZA REPRESIVĂ

1
Incitarea la discursuri

Secolul al XVII-lea: acesta ar fi începutul unei epoci de reprimare caracteristică societăților numite burgheze, o epocă de care se pare că încă nu ne-am fi eliberat pe de-a-ntregul. Din acest moment, se pare, a devenit dificil şi costisitor a vorbi despre sex în mod făţiş. Ca şi cum, pentru a-l putea controla în realitate, ar fi fost nevoie mai întâi să-l reducem la nivelul limbajului, să-i controlăm libera circulație în discurs, să-l alungăm dintre lucrurile rostite şi să înlăturăm acele cuvinte care i-ar face simțită prezența cu prea multă intensitate. Şi însăşi acestor cuvinte interzise le-ar fi teamă, s-ar părea, să-i spună pe nume. Chiar dacă nu este obligată să-l numească pe numele lui, pudoarea modernă ar putea face să nu se vorbească despre „el", prin simplul joc al interdicțiilor care trimit unele la altele: treceri sub tăcere care, tăinuind necontenit, impun tăcerea. Cenzura.

Or, dacă luăm în considerare aceste ultime trei secole în transformările lor necontenite, lucrurile acestea ne apar cu totul diferite: există, în jurul sexului şi referitor la el, o adevărată explozie discursivă. Să facem lucrurile mai clare. E posibil să fi existat o purificare – şi chiar una extrem de riguroasă – a vocabularului permis. Este posibil să se fi codificat o întreagă retorică a aluziei şi a metaforei. Este cert că noi reguli ale decenței au filtrat cuvintele, determinând o reglementare strictă a enunțurilor. În acelaşi timp a existat şi un control asupra enunțărilor: a fost definit într-un mod mult mai strict unde şi când nu era posibil să se vorbească despre sex, în ce situații, între ce locutori şi în cadrul căror relații sociale;

s-au stabilit astfel nişte zone dacă nu ale tăccrii absolute, cel puțin ale tactului şi ale discreției: între părinți şi copii, de exemplu, ori între profesori şi elevi, între stăpâni şi slujitori. A existat, referitor la discursul despre sex – un fapt aproape cert – o întreagă economie restrictivă. Ea ține de acea politică a limbii şi a vorbirii – stabilită în mod spontan în cazul primeia şi de comun acord în cazul celei de-a doua – care a însoțit redistribuirile sociale din epoca clasică.

În schimb, la nivelul discursurilor şi al domeniilor lor, fenomenul este aproape invers. Discursurile referitoare la sex – discursuri caracteristice, diferite atât prin formă cât şi prin obiectul lor – au proliferat neîncetat: o efervescență discursivă ce s-a amplificat începând cu secolul al XVIII-lea. Nu am în vedere, scriind asta, atât multiplicarea probabilă a discursurilor „nepermise", a discursurilor infracționale care, fără menajamente, vorbesc fără perdea despre sex pentru a batjocori ori pentru a insulta noile pudori; strictețea crescută referitoare la regulile bunei cuviințe a dus, pare-se, printr-un efect contrar, la valorizare şi la o intensificare a vorbirii neruşinate. Dar esențială este proliferarea discursurilor despre sex chiar în sfera de exercitare a puterii: este vădită o incitare de ordin instituțional la discursurile despre sex, sau chiar la discursurile tot mai amplificate despre sex; instanțele de putere se încăpățânează să audă vorbindu-se despre sex şi să-l determine să vorbească el însuşi, sub forma articulării clare şi a detaliului cumulat la nesfârşit.

Iată, de exemplu, cum arată evoluția pastoralei catolice şi taina penitenței după Conciliul de la Trento. Încetul cu încetul este aruncat un văl peste nuditatea întrebărilor formulate în manualele de spovedanie din Evul Mediu şi într-o mare parte din cele încă folosite în secolul al XVII-lea. Se evită intrarea în acele detalii pe care unii oameni ai bisericii, cum ar fi Sanchez ori Tamburini, le socotiseră multă vreme esențialmente necesare pentru o spovedanie completă: poziția partenerilor, atitudinile, gesturile, atingerile, clipa exactă a momentului suprem – o urmărire atentă a actului sexual pe toată durata sa. Se recomandă discreția într-un mod tot mai insistent. Rezerva cea mai mare este cerută în cazul păcatelor contra neprihănirii: „Păcatele trupeşti sunt precum smoala: chiar dacă o atingem numai pentru a o zvârli departe de noi, ea tot ne

pătează şi ne murdăreşte"[1]. Iar mai târziu Alphonse de Liguori va recomanda ca spovedania să înceapă – şi, mai ales când e vorba de copii, chiar să fie continuată – în acelaşi mod, adică punând întrebări „mai pe ocolite şi ceva mai puţin clar"[2].

Dar limbajul poate fi, fără îndoială, purificat. Importanţa mărturisirii, în special a mărturisirii păcatului trupesc, continuă să crească deoarece Contrareforma se străduieşte, în toate ţările catolice să mărească frecvenţa spovedirii pe durata unui an. Deoarece urmăreşte impunerea unor reguli meticuloase în privinţa examinării personale a conştiinţei. Şi, mai ales, deoarece acordă tot mai multă importanţă în cadrul penitenţei – poate nesocotind alte păcate – tuturor ispitelor trupului: gânduri, dorinţe, imagini voluptuoase, plăceri, impulsuri simultane ale sufletului şi ale corpului -- toate acestea vor trebui de acum încolo să intre, cu toate amănuntele, în procedura spovedaniei şi a îndrumării duhovniceşti. Sexului, potrivit noii pastorale, nu mai trebuie să i se spună pe nume decât cu prudenţă; dar toate aspectele, corelaţiile şi efectele sale trebuie supravegheate până la cele mai mici ramificaţii ale lor: o umbră într-o reverie, o fantasmă prea lent alungată, o complicitate nu îndeajuns evitată între mecanica trupului şi toleranţa spiritului: totul trebuie spus. O dublă evoluţie are tendinţa de a face din ispitele cărnii sursa tuturor relelor şi de a deplasa momentul cel mai important al actului însuşi spre aspectul tulbure, atât de dificil de perceput şi de formulat, al dorinţei: dorinţa fiind un rău ce atinge omul în toată fiinţa lui, şi sub aspectele sale cele mai tainice: „Cercetaţi-vă, aşadar, cu zel toate facultăţile sufletului vostru: memoria, înţelegerea, voinţa. La fel cercetaţi-vă şi toate gândurile, şi toate vorbele, precum şi faptele toate. Cercetaţi-vă chiar şi visele, pentru a afla dacă, în starea de veghe fiind, nu cumva le-aţi încuviinţat. Şi, în sfârşit, să nu credeţi că în această materie plăcută şi atât de periculoasă ar exista ceva prea neînsemnat, ori prea uşor"[3]. Un discurs obligatoriu şi atent trebuie aşadar să

[1] P. SEGNERI, *L'instruction du penitent,* traducere franceză 1695, p. 301.
[2] A. DE LIGUORI, *Pratique des confesseurs* (traducere franceză 1854), p. 140.
[3] P. SEGNERI, *loc. cit.*, p. 301-302.

urmeze toate meandrele graniței care separă trupul şi sufletul: acest discurs lasă să se vadă, sub suprafața păcatelor, nervura continuă a cărnii. La adăpostul unui limbaj atent purificat, astfel încât în limitele lui să nu-i mai fie spus sexului pe nume, sexul este supravegheat şi cumva hărțuit de un discurs care pretinde a nu-i lăsa nici umbre, nici răgaz.

Este poate prima dată când se impune sub forma unei constrângeri de ordin general această injoncțiune atât de caracteristică Occidentului modern. Nu mă refer la obligația de a mărturisi încălcările legilor sexului, aşa cum pretindea penitența tradițională; mă refer la obligația, aproape continuă, de a spune, de a-şi spune sieşi şi de a spune altcuiva – cât mai adesea posibil – tot ceea ce poate avea legătură cu jocul plăcerilor, senzațiilor şi gândurilor nenumărate care, prin intermediul sufletului ori al trupului, au o oarecare legătură cu sexul. Acest proiect al unei „traduceri în discurs“ a sexului căpătase formă cu mult timp în urmă, în tradiția ascetică şi monastică. Secolul al XVII-lea a transformat acest proiect într-o regulă pentru toți. S-ar putea obiecta că, în fapt, această regulă nu putea fi aplicată decât unei elite foarte restrânse la număr; masa credincioşilor care nu mergeau decât de puține ori într-un an la spovedanie se sustrăgea acestor recomandări atât de complexe. Dar important este, fără îndoială, că această obligație a fost cel puțin stabilită, ca un ideal, pentru orice bun creştin. O obligație categorică a fost stabilită: nu numai să-ți mărturiseşti actele contrare regulii, ci şi să cauți a-ți transforma dorința, întreaga ta dorință, în discurs. Nimic, dacă este posibil, nu trebuie să scape de această formulare, chiar dacă vorbele folosite trebuie să fie atent neutralizate. Pastorala catolică a stipulat drept datorie esențială grija de a cerne tot ce ar avea vreo legătură cu sexul prin sita nesfârşită a vorbirii[1]. Interzicerea unor cuvinte, decența expresiilor, toate operațiile de cenzurare a vocabularului ar putea să nu fie decât nişte mecanisme secundare în comparație cu această constrângere: mo-

[1] Pastorala reformată a stabilit şi ea reguli de traducere în discurs a sexului, dar a făcut aceasta într-o manieră mai discretă.

dalități ce aveau scopul de a face din sex ceva acceptabil din punct de vedere moral şi util din punct de vedere tehnic.

S-ar putea trasa o linie care ar uni pastorala secolului al XVII-lea cu ceea ce a devenit proiecția ei în literatură, mai ales în literatura „de scandal“. Să mărturiseşti totul, repetă duhovnicii, „nu numai actele pe deplin săvârşite, ci şi mângâierile senzuale, toate privirile necurate, toate vorbele neruşinate... toate gândurile ascunse pe care ți le-ai permis“[1]. Sade relansează acest îndemn într-un discurs ce pare împrumutat direct din tratatele de îndrumare duhovnicească: „Se cuvine să dați în relatările voastre detalii cât mai numeroase şi cât mai clare; nu vom putea aprecia în ce măsură pasiunea ce o povestiți se referă la moravurile şi la firea omenească decât în măsura în care nu ascundeți nici una dintre împrejurări; cele mai neînsemnate dintre ele folosesc de altfel foarte mult aşteptărilor noastre“[2]. Iar la sfârşitul secolului al XIX-lea, autorul anonim al lucrării *My Secret Life* dădea şi el curs aceleiaşi prescripții; acest necunoscut a fost probabil, cel puțin în aparență, un fel de libertin tradițional; el a avut ideea ca această viață, pe care şi-o dedicase aproape în întregime activității sexuale, să o desăvârşească prin povestirea cât mai detaliată a fiecărui episod al său. Uneori îşi cere iertare subliniind grija sa pentru educația tinerilor, el care a tipărit în numai câteva exemplare cele unsprezece volume consacrate chiar şi celor mai mărunte dintre aventurile sale, plăcerilor şi senzațiilor legate de sexul său. Trebuie să-l credem atunci când lasă să apară în textul său vocea purei necesități care i-a dictat o astfel de relatare: „Povestesc faptele aşa cum s-au întâmplat, pe cât de bine pot să mi le amintesc; e tot ceea ce pot face“; „relatarea unei vieți tainice nu trebuie să omită ceva din ea; nu există nimic de care să te ruşinezi..., niciodată nimeni nu poate cunoaşte destul natura umană“[3]. Anonimul solitar din *My Secret Life* a afirmat deseori, ca pentru a-şi justifica descrierea acestora, că cele mai bizare practici ale sale erau

---

[1] A. DE LIGUORI, *Préceptes sur le sixième commandement* (traducere franceză 1835), p. 5.

[2] D.-A. DE SADE, *Les 120 journées de Sodome*, Ed. Pauvert, I, p. 139-140.

[3] ANONIM, *My secret Lyfe*, reeditat de Grove Press, 1964.

în mod sigur făptuite de mii de alți oameni de pe pământ. Dar cea mai bizară dintre practicile sale, aceea de a le relata pe toate, amănunțit și zi cu zi, era un principiu al omului modern de mai mult de două sute de ani. În loc să-l privim pe acest autor ca pe un individ curajos evadat dintr-un „victorianism" care-i impunea tăcere, aș fi tentat mai degrabă să cred că, într-o epocă a regulilor foarte clare impunând discreția și pudoarea, el a fost reprezentantul cel mai direct, și într-o mare măsură cel mai naiv, al unei tendințe care, de mai multe secole, incita la discursul despre sex. În această abordare, pudorile „puritanismului victorian" ar fi mai degrabă un accident al istoriei; în orice caz, acestea ar fi doar o aventură, un rafinament, o retragere tactică în cursul marelui proces de traducere în discurs a sexului.

Într-o mult mai mare măsură decât regina țării sale, acest britanic lipsit de identitate ar putea fi o figură centrală într-o istorie a sexualității moderne care deja se schițează, în linii mari, începând cu pastorala catolică. Este cert că, opunându-se acesteia, anonimul vrea să intensifice toate acele senzații trăite prin relatarea lor detaliată. Ca și Marchizul de Sade, el scria – în sensul propriu al expresiei – „pentru propria-i plăcere"; el alterna redactarea și recitirea textului său cu scene erotice care erau nu numai o repetare a faptelor scrise, ci și o prelungire ori un stimulent al lor. Dar, la drept vorbind, chiar și pastorala catolică urmărea să producă anumite efecte asupra dorinței prin simplul fapt de a le traduce, integral și stăruitor, în discurs: efecte de stăpânire de sine și de detașare, cu certitudine, dar și de reconvertire spirituală, de reîntoarcere către Dumnezeu, un efect fizic de durere euforică atunci când trupul simte mușcătura ispitei căreia îi rezistă. Acesta este esențialul: faptul că omul occidental s-a dedicat de vreo trei veacuri încoace acestei sarcini de a relata totul despre sexul său, că începând cu epoca clasică s-a constatat o intensificare constantă și o valorizare din ce în ce mai mare a discursului despre sex; și că de la acest discurs, deosebit de analitic, au fost așteptate multiple efecte de deplasare, de intensificare, de reorientare, de transformare care vizau însăși dorința. Nu numai că s-a extins sfera a ceea ce putea fi

rostit despre sex, nu numai că oamenii au fost obligați să o extindă continuu, ci, mai ales, sexul şi discursul au fost relaționate după un mecanism complex şi cu varii efecte, ce nu poate fi epuizat prin simpla raportare la o lege care-l interzicea. Oare aceasta reprezintă o cenzură asupra sexului? Mai degrabă se poate spune că a fost pusă în funcțiune o maşinărie a cărei funcție este producerea de discursuri, de tot mai multe discursuri despre sex, susceptibile să funcționeze şi să influențeze propria-i economie.

Probabil că această tehnică ar fi rămas legată de destinul spiritualității creştine, ori de economia plăcerilor individuale, dacă n-ar fi fost sprijinită şi întețită de alte mecanisme. În special de un „interes public“. Asta nu înseamnă o curiozitate ori o sensibilitate colectivă, şi nici o nouă mentalitate. Este vorba de mecanisme de putere pentru funcționarea cărora discursul despre sex – din rațiuni la care va trebui să revenim – a devenit esențial. În secolului al XVIII-lea se constată apariția unui curent de incitare politică, economică, tehnică la discursul despre sex. Nu sub forma unei teorii generale a sexualității, ci sub formă de analize, de contabilizare, de clasificare şi de definire a speciilor, sub forma unor investigări cantitative ori cauzale. A considera sexul important, a rosti despre el un discurs care să nu fie doar de natură morală, ci şi rațională, a fost o necesitate destul de nouă pentru ca în prima perioadă să fie ea însăşi surprinsă şi să ceară iertare pentru că există.

Cum ar putea un discurs rațional să vorbească „despre asta“? „În rare cazuri filosofii au privit cu linişte aceste obiecte aflate undeva între repulsie şi ridicol, şi la menționarea cărora trebuie evitate şi ipocrizia şi scandalul“[1]. Şi, la mai mult de un secol după aceea, medicina – de la care ne-am aştepta să fie mai puțin surprinsă de ceea ce trebuia să exprime în cuvinte – încă se mai împiedica atunci când trebuia să vorbească despre sex: „Umbra care învăluie aceste fapte, ruşinea şi repulsia pe care le inspiră au îndepărtat întotdeauna de ele privirea unui observator... Am ezitat mult timp dacă să includ sau nu în acest studiu imaginea dezgustă-

---

[1] CONDORCET, citat de J.-L FLANDRIN, *Familles*, 1976.

toare..."[1]. Esențialul nu rezidă în aceste scrupule, în „moralismul" pe care îl vădesc, ori în ipocrizia care se poate ghici în spatele lor, ci în admiterea necesității că aceste obstacole ar trebui depășite. Discursul despre sex trebuie rostit în public și într-un fel care să nu fie destinat să marcheze o delimitare între permis și nepermis, chiar dacă vorbitorul își păstrează această distincție pentru sine (și tocmai pentru a demonstra acest lucru se fac acele solemne declarații liminare); despre sex trebuie vorbit ca despre ceva ce nu trebuie să fie condamnat ori tolerat, ci care trebuie administrat, inclus în sisteme de utilitate, reglementat spre binele comun, pus în acțiune în condiții optime. Sexul nu trebuie să fie doar judecat, ci și administrat. El ține de puterea publică, cere proceduri de administrare, trebuie să fie asumat prin discursuri analitice. În secolul al XVIII-lea sexul se transformă într-o „afacere a poliției". Dar în sensul deplin și puternic pe care îl avea în acea epocă acest cuvânt: nu o reprimare a dezordinii, ci o intensificare ordonată a forțelor colective și individuale: „Să fie întărită și mărită, prin înțelepciunea regulamentelor, puterea internă a statului, și deoarece această putere nu stă numai în Republică în general, ci în fiecare dintre membrii ei, ca și în însușirile și talentele tuturor celor care fac parte din ea, reiese că reglementarea trebuie să se intereseze întru totul de aceste mijloace și să pună în slujba fericirii generale. Or, acest scop nu poate fi realizat decât prin cunoașterea fiecăruia dintre amintitele avantaje"[2]. Poliție a sexului: aceasta nu înseamnă rigoarea unei interdicții, ci necesitatea de a reglementa sexul prin discursuri utile și publice.

Vom da numai câteva exemple. Una dintre marile noutăți pe care le-au adus tehnicile de putere în secolul al XVIII-lea a fost apariția, sub forma unei probleme economice și politice, a „populației" – populația ca bogăție, populația ca mână de lucru ori capacitate de muncă, populația necesitând un echilibru între propria-i înmulțire și resursele pe care le are. Guvernele realizează că nu au

[1] A. TARDIEU, *Etude médico-légale sur les attentats aux moeurs*, 1857, p. 114.

[2] J. von JUSTI, *Éléments généraux de police*, traducere franceză 1769, p. 20.

de a face numai cu „supuşi“, şi nici măcar cu un „popor“, ci cu o „populaţie“ cu fenomenele ei caracteristice şi propriile-i variabile: natalitate, morbiditate, durată de viaţă, fecunditate, stare de sănătate, frecvenţă a bolilor, regim alimentar şi condiţii de locuit. Toate aceste variabile se situează la intersecţia dinamicii specifice vieţii şi a efectelor specifice instituţiilor: „Statele nu sunt populate după o progresie naturală, ci în funcţie de industrii, de producţia lor, şi în egală măsură de diferitele instituţii... Oamenii se reproduc conform cu producţia pământului, şi proporţional cu avantajele şi cu resursele dobândite prin muncă“[1]. Sexul se situează în centrul problemei economice şi politice a populaţiei. Trebuie analizate rata natalităţii, vârsta la care se încheie căsătoriile, naşterile legitime şi cele nelegitime, precocitatea şi frecvenţa raporturilor sexuale, procedeele care le fac fecunde ori sterile, efectul celibatului ori al interdicţiilor, incidenţa practicilor contraceptive – acele „sinistre secrete“ despre care demografii, înainte de Revoluţie, ştiau că se practică la ţară. Desigur, timpurile când se credea că o ţară trebuie să aibă o populaţie numeroasă dacă vrea să fie bogată şi puternică trecuseră demult. Dar pentru prima dată, sau cel puţin pentru prima dată în mod constant, o societate afirma că viitorul şi destinul său depind nu numai de numărul şi de virtutea cetăţenilor, nu numai de regulile căsătoriilor şi de organizarea familiilor, ci şi de felul în care fiecare dintre cetăţeni îşi trăia sexualitatea. De la tânguirile rituale privind destrăbălarea sterilă a bogaţilor, a celibatarilor ori a libertinilor se ajunge la un discurs în care comportamentul sexual al populaţiei devine în egală măsură un obiect al analizei şi o ţintă a demersurilor. De la tezele masiv populaţioniste din epoca mercantilistă se trece la încercări de reglementare mai fine şi mai bine calculate, ce variază în funcţie de obiective şi de urgenţe spre o direcţie natalistă ori spre una antinatalistă. Prin mijlocirea economiei politice a populaţiei se conturează un întreg sistem de cercetări asupra sexului. Apare analiza comportamentelor sexuale, a cauzelor şi a efectelor acestora, la graniţa dintre biologic şi economic. Iau naş-

---

[1] C.-J. HERBERT, *Essai sur la police générale des grains* (1753), p. 320-321.

tere, de asemenea, acele campanii sistematice care, în afara mijloacelor tradiționale – injoncțiuni morale ori religioase, măsuri fiscale – se străduiesc să facă din comportamentul sexual al cuplurilor o conduită economică şi politică de comun acord. Rasismele din secolele al XIX-lea şi al XX-lea îşi vor afla aici câteva puncte de sprijin. Este necesar ca statul să ştie ce se întâmplă cu sexul concetățenilor săi, dar e necesar şi ca fiecare om să fie în stare să controleze felul în care îşi foloseşte sexualitatea. Între stat şi individ, sexul s-a transformat într-o miză importantă, o miză publică: a fost învestit de o întreagă rețea de discursuri, de sisteme de cunoaştere, de analize şi de injoncțiuni.

Lucrurile nu sunt diferite în ceea ce priveşte sexul copiilor. Se afirmă adeseori că epoca clasică ar fi supus sexualitatea infantilă unei ocultări de care nu s-ar fi eliberat decât după apariția celor *Trei eseuri despre sexualitate* ale lui Freud, ori a beneficelor angoase ale micului Hans. Este adevărat că vechea „libertate" a limbajului dispăruse între timp dintre copii şi adulți, ori dintre elevi şi dascăli. Nici un pedagog din secolul al XVII-lea nu l-ar fi învățat în public pe învățăcelul său, aşa cum făcuse Erasmus în *Dialogurile* sale, cum să-şi aleagă o prostituată potrivită. Iar hohotele zgomotoase ce însoțiseră atâta timp şi, aparent, în toate clasele sociale, sexualitatea precoce a copiilor, au dispărut încetul cu încetul. Dar aceasta nu înseamnă pur şi simplu o instituire a tăcerii. Mai degrabă este vorba de un nou regim al discursurilor. Nu înseamnă că s-ar vorbi mai puțin; dimpotrivă. Dar se spune *altfel*: cei care vorbesc sunt alți oameni, plecând de la alte premise şi în vederea obținerii altor efecte. Tăcerea absolută, lucrurile pe care refuzi să le rosteşti, ori asupra cărora s-a instituit un tabu, discreția cerută din partea unor vorbitori constituie nu atât limita absolută a discursului, cealaltă latură de care îi desparte o graniță severă, cât nişte elemente care funcționează alături de lucrurile rostite, cu ele şi în raport cu ele, în cadrul unor strategii de ansamblu. Nu trebuie să se opereze o dihotomie între ceea ce se spune şi ceea ce nu se spune; ar trebui încercată definirea diferitelor modalități de a nu spune, modul în care se împart cei care pot şi cei care nu pot să vorbească despre sex, ce tip de discurs este permis, sau ce formă de

discurs este aşteptată din partea unora sau a altora. Nu există numai o tăcere, ci mai multe, şi toate sunt incluse în strategiile care subîntind şi traversează discursurile.

Să vorbim despre colegiile din secolul al XVIII-lea. Privind în ansamblu, am putea crede că aici aproape nici nu se vorbeşte despre sex. Dar este suficient să trecem în revistă rapid câteva aspecte legate de arhitectură, unele regulamente de disciplină şi întreaga organizare internă pentru a vedea că se vorbeşte necontenit despre sex. Cei care au construit aşezămintele s-au gândit la această problemă, şi chiar în mod explicit. Responsabilii o iau în calcul în permanență. Toți cei care au cât de cât autoritate sunt într-o stare de necontenită alarmă, amintită tot timpul de amenajările ce se fac, precauțiile ce sunt luate, seria de pedepse şi de responsabilități impuse. Înfățişarea clasei, forma meselor, amenajarea curților pentru recreații, a dormitoarelor (cu sau fără compartimente, cu sau fără draperii), regulamentele pentru supravegherea culcării ori a somnului, toate acestea fac referiri nenumărate la sexualitatea copiilor[1]. Ceea ce ar putea fi numit „discursul intern al instituției“ – cel pe care şi-l spune sieşi şi care este propagat printre cei care îi asigură funcționarea – este într-o mare măsură întemeiat pe ideea că există o sexualitate a copiilor, precoce, activă, permanentă. Dar, mai mult decât atât, se poate vedea că sexualitatea elevilor s-a transformat în secolul al XVIII-lea – şi într-un mod mult mai evident decât aceea a adolescenților în general – într-o problemă publică. Medicii îi consiliază pe directorii de instituții de învățământ şi pe profesori, dându-le totodată sfaturi familiilor; pedagogii redactează proiecte

---

[1] *Règlement de police pour les lycées* (1809), art. 67. „Tot timpul, la orele de clasă şi de studiu, va fi un pedagog care să supravegheze exteriorul, pentru a-i împiedica pe elevii care au ieşit de la cursuri spre a-şi face nevoile să se oprească ori să se adune la un loc.

art. 68. – După rugăciunea de seară elevii vor fi conduşi din nou la dormitor, unde pedagogii vor veghea ca ei să se culce imediat

art. 69. – Pedagogii nu se vor culca decât după ce se vor fi asigurat că fiecare elev se află în patul său.

art. 70. – Paturile vor fi izolate unele de altele prin compartimentări înalte de doi metri. Dormitoarele vor fi iluminate pe timpul nopții“.

pe care le trimit autorităților; învățătorii sunt atenți la elevi, le dau sfaturi și scriu pentru ei cărți de învățătură morală ori de recomandări medicale. Proliferează, pe tema liceanului și a sexului acestuia, o întreagă literatură de precepte, sfaturi, observații, proiecte de reforme, planuri de instituții ideale. Începând cu Basedow și cu mișcarea „filantropică" germană, această traducere în discurs a sexualității adolescenților a căpătat o dimensiune extraordinară. Saltzmann pusese chiar bazele unei școli experimentale, a cărei principală trăsătură o constituia un control și o educație sexuală atât de bine gândită, încât universalul păcat al tinereții n-ar fi trebuit să mai fie practicat deloc. În toate aceste demersuri copilul nu trebuia să fie numai obiectul mut și inconștient al preocupării concertate a adulților; i se impunea un anumit discurs rezonabil, limitat, canonizat și real asupra sexului – un fel de ortopedie discursivă. Un simbol al acestei concepții este marea sărbătoare organizată la Philantropinum în anul 1776, în luna mai.

La această dată s-a petrecut, sub o formă mixtă, care includea examene, jocuri florale, împărțire de premii și o comisie de încorporare, prima comuniune solemnă dintre sexul adolescent și discursul rezonabil. Pentru a demonstra succesul educației sexuale pe care o primeau elevii, Basedow invitase aici „crema" notabilităților germane (Goethe a fost unul dintre puținii care nu dăduseră curs invitației). În fața adunării, unul dintre profesori, Wolke, le-a pus elevilor întrebări despre misterele sexului: nașterea, procrearea. I-a îndemnat de asemenea să comenteze gravuri înfățișând o femeie însărcinată, un cuplu, un leagăn. Răspunsurile sunt documentate, lipsite de rușine sau sfială. Nici un hohot de râs deplasat din partea elevilor nu tulbură examinarea – doar cele venite dintr-un public mai copilăros decât copiii înșiși, un public pe care Wolke îl ceartă cu severitate. Și la sfârșit sunt aplaudați copiii care, înaintea adulților, împletesc cu știință și îndemânare ghirlandele discursului și ale sexului[1].

Nu ar fi exact să afirmăm că instituția pedagogică a impus o tăcere masivă sexualității copiilor și adolescenților. Departe de asta,

---

[1] J. SCHUMMEL, *Fritzens Reise nach Dessau* (1776), citat de A. PINLOCHE, *La Réforme de l'éducation en Allemagne au 18-e siècle* (1889), p. 125-129.

începând cu secolul al XVIII-lea, instituția pedagogică a multiplicat discursurile referitoare la aceasta: a fixat locuri de implantare diferite; a codificat conținuturile şi i-a calificat pe vorbitori. A vorbi despre sexualitatea copiilor, a-i face pe educatori, pe medici, pe administratori şi pe părinți să vorbească despre ea, sau a le vorbi despre ea, a-i face să vorbească despre acest subiect chiar pe copii, a-i include cu forța într-o rețea de discursuri care fie li se adresează, fie vorbesc despre ei, fie le impun cunoştințe canonice ori conturează un sistem de cunoaştere pe care ei nu reuşesc să-l sesizeze – toate acestea permit o întețire a puterilor şi o proliferare a discursurilor. Sexul copiilor şi al adolescenților s-a transformat, începând cu secolul al XVIII-lea, într-un obiectiv important în jurul căruia au fost țesute numeroase mecanisme instituționale şi strategii discursive. Adulților şi copiilor înşişi probabil că li s-a interzis o anumită manieră de a vorbi despre sex, care nu era apreciată pentru că era prea directă, grosolană. Dar această interdicție era doar o compensație, contrariul, dublura, şi poate condiția pentru a institui o serie de alte discursuri, multiple, conectate între ele, aşezate într-o subtilă ierarhie, toate strâns articulate în jurul unor relații de putere adunate laolaltă.

Am putea aminti mai multe focare, întețite, începând cu secolul al XVIII-lea ori al XIX-lea, pentru a genera discursuri despre sex. În primul rând medicina, sub pretextul „bolilor de nervi"; pe urmă psihiatria, atunci când încep să fie cercetate mai întâi „excesele", apoi onanismul, iar mai târziu insatisfacția sexuală şi – în sfârşit – „fraudele la procreare"; etiologia maladiilor mentale, mai ales atunci când medicina îşi apropriază, ca ținând de sfera ei, ansamblul perversiunilor sexuale; ca şi justiția penală, care mult timp avusese de-a face cu sexualitatea în special sub forma „crimelor enorme" şi împotriva naturii care, spre mijlocul secolului al XIX-lea, se deschide jurisdicției minore, cea a micilor atentate, a ultragiilor neînsemnate, a perversiunilor mărunte. În sfârşit, toate aceste controale sociale care se dezvoltă la sfârşitul secolului al XIX-lea şi care cenzurează sexualitatea cuplurilor, a părinților şi a copiilor, a adolescenților periculoşi ori aflați în primejdie, străduindu-se să apere, să despartă, să prevină, avertizând peste tot asupra primejdiilor, deş-

teptând vigilența, solicitând diagnosticuri, multiplicând rapoarte, organizând ședințe de terapie; către sexualitate iradiază tot felul de discursuri, amplificând conștiința unui continuu pericol care, la rândul-i, conferă o nouă forță impulsului de a vorbi despre sex.

Într-o zi a anului 1867, un zilier din satul Lapcourt, cam încet la minte, care lucra, după anotimpuri, la unii și la alții, hrănit din milă pentru vreo treabă din cele mai grele, adăpostit prin șuri ori prin grajduri, a fost denunțat: obținuse de la o fetișcană câteva „mângâieri“, așa cum i se mai întâmplase, și cum văzuse la băiețandrii din sat; căci la marginea pădurii ori la marginea drumului ce ducea spre Saint-Nicolas, în șanț, era obișnuit jocul numit „de-a laptele bătut“. Iată-l deci denunțat de către părinți primarului, denunțat de primar jandarmilor, care îl „saltă“ și îl aduc în fața judecătorului; acesta îl acuză și îl supune examinării de către un medic, pe urmă de către alți doi experți care, după ce își scriu raportul, îl și publică[1]. Ce este important în această anecdotă? Caracterul ei neînsemnat, împrejurarea că un fapt divers al sexualității sătești de zi cu zi, acele neînsemnate mângâieri prin tufișuri, au putut să se transforme, începând cu un anume moment, să devină obiect nu numai al unei intoleranțe colective, ci al unei acțiuni judecătorești, al unei intervenții medicale, al unei examinări clinice atente și al unei întregi elaborări teoretice. Ceea ce este important e că s-a ajuns până acolo încât acestui personaj, care până atunci făcuse parte integrantă din viața satului, i s-a măsurat cutia craniană, i s-a studiat osatura feței, i s-a investigat anatomia, căutându-se eventualele indicii de degenerescență; că i-a fost ordonat să vorbească, a fost interogat asupra gândurilor, impulsurilor, obiceiurilor, senzațiilor, asupra felului în care vorbea și simțea. Și că s-a hotărât în cele din urmă să se renunțe la acuzarea lui, să fie preschimbat într-un pur obiect medical, într-un obiect de studiu – menit să fie izolat până la sfârșitul vieții sale la spitalul de la Maréville, iar cazul său să fie adus în atenția comunității savante printr-o analiză amănunțită. Desigur că în aceeași epocă învățătorul din Lapcourt le

---

[1] H. BONNET și J. BULARD, *Rapport médico-légal sur l'état mental de Ch.-J. Jouy*, 4 ianuarie 1868.

recomanda şcolarilor săi să-şi mai cizeleze limbajul, evitând să vorbească despre anumite subiecte cu glas tare. Dar în aceasta consta, cu certitudine, una dintre condiţiile pentru ca instituţiile cunoaşterii şi ale puterii să poată acoperi aceste mărunte scene cotidiene cu discursul lor solemn. Aceste gesturi fără vârstă, aceste plăceri nu foarte secrete schimbate între cei săraci cu duhul şi copiii mai precoce, societatea noastră – şi ea a fost, neîndoios, prima din istorie – le-a făurit un întreg sistem destinat să genereze discursuri, să analizeze, să reveleze.

Între britanicul libertin care se îndârjea să scrie pentru el însuşi bizareriile vieţii sale secrete şi contemporanul său, prostul satului care le dădea câţiva bănuţi unor fetiţe de la ţară pentru a-i îngădui plăceri pe care i le refuzau fetele mai mari, există în mod cert o legătură adâncă: de la o extremă la cealaltă sexul a ajuns, oricum, ceva ce trebuie destinat rostirii, ceva ce trebuie exprimat până la capăt, conform unor mecanisme discursive diverse, dar care, fiecare în felul său, generează constrângerea. Sub forma unei confidenţe subtile, ori a unui interogatoriu autoritar, sexul – rafinat ori rudimentar – trebuie exprimat. Atât anonimul britanic cât şi sărmanul ţăran din Lorena, al cărui nume ironia soartei a făcut să fie... Jouy* se supun aceleiaşi injoncţiuni polimorfe.

Începând cu secolul al XVIII-lea, sexul n-a încetat nici un moment să dea naştere unui fel de ereziuni discursive generalizate. Iar aceste discursuri privind sexul nu s-au înmulţit în afara puterii sau împotriva ei, ci chiar acolo unde aceasta se exercita şi ca o modalitate de exercitare a ei; peste tot acolo unde au fost declanşate mecanisme de incitare la vorbire, au fost instalate dispozitive de ascultare şi de înregistrare, peste tot s-au instaurat proceduri de observare, de interogare, de exprimare. Sexul este scos din ungherele în care se ascunsese şi este silit să aibă o existenţă discursivă. De la injoncţiunea care cere fiecărui om să facă din propria-i sexualitate un discurs permanent, până la mecanismele multiple care, în sfera economici, a pedagogiei, a medicinei ori a justiţiei, incită, ex-

---

* Numele Jouy este omofon cu verbul *jouir*, care înseamnă „a se bucura, a juisa"(n.tr.).

trag, aranjează, instituționalizează discursul despre sex, societatea noastră a pretins şi a organizat o imensă prolixitate. Este posibil ca nici un alt tip de societate să nu fi acumulat vreodată, şi într-o perioadă istorică relativ scurtă, o atât de mare cantitate de discursuri despre sex. Se pare că despre sex s-a vorbit mai mult decât despre orice alt subiect; ne îndârjim să o facem în continuare; din nişte bizare scrupule ne convingem pe noi înşine că nu am vorbit niciodată destul despre sex, că suntem prea timizi şi speriați, că ne ocultăm nouă înşine orbitoarea dovadă, din inerție şi din obediență, şi că neîncetat ne scapă esențialul şi suntem nevoiți iarăşi să pornim în căutarea lui. Se pare că, în privința sexului, cea mai neobosită, cea mai nerăbdătoare societate ar fi a noastră.

Dar această primă abordare superficială ne dovedeşte că este vorba nu atât de *un* discurs asupra sexului, cât despre o serie de discursuri produse de o întreagă serie de dispozitive ce funcționează în diverse instituții. Evul Mediu articulase pe tema ispitelor trupului, ori a practicii penitenței un discurs destul de unitar, iar în ultimele secole această relativă unitate a fost descompusă, diseminată, sfărâmată într-o explozie de discursuri distincte, care au căpătat formă în demografie, în biologie, medicină, psihiatrie, psihologie, morală, pedagogie, critica politică. Mai mult decât atât: legătura trainică ce lega una de alta teologia morală a concupiscenței şi obligația de a mărturisi (discursul teoretic asupra sexului şi formularea sa la persoana întâi), această legătură, deci, a fost dacă nu ruptă, cel puțin slăbită şi diversificată; între obiectivarea sexului în cadrul unor discursuri raționale şi dinamica prin care oamenii sunt supuşi fiecare penibilei obligații de a-şi istorisi propriul sex, au avut loc, începând cu secolul al XVIII-lea o mulțime de tensiuni, conflicte, eforturi de ajustare, încercări de recodificare. Deci nu pur şi simplu în termeni de extindere necontenită trebuie să vorbim despre această creştere discursivă; ci trebuie să o privim mai degrabă ca pe o dispersare a focarelor din care erup aceste discursuri, ca pe o diversificare a formelor lor şi o desfăşurare complexă a rețelei care le țese laolaltă. Mai mult decât grija uniformă de a tăinui sexul, mai mult decât acea pudoare generalizată a limbajului, ceea ce şi-a pus amprenta asupra ultimelor trei secole în Occident a fost

varietatea şi ampla răspândire a dispozitivelor inventate pentru a se vorbi despre sex, pentru a incita oamenii să vorbească despre el, pentru a asculta, a înregistra, a transcrie ori a răspândi ceea ce se spune despre sex. În jurul sexului se alcătuieşte o întreagă rețea de varii traduceri în discurs, caracteristice şi coercitive; este vorba de o cenzurare masivă, pornind de la decența verbală impusă de epoca clasică? Avem de-a face mai degrabă cu o incitare bine reglementată şi polimorfă spre rostire.

S-ar putea aduce obiecția că dacă, pentru a se vorbi despre sex, au fost necesare atâtea stimulări şi atâtea mecanisme coercitive, acest fapt s-a întâmplat pentru că era dominantă, în ansamblu, o anumită interdicție fundamentală; şi numai nişte necesități specifice – imperative economice, utilități de ordin politic – au putut determina abolirea acestei interdicții şi deschiderea câtorva căi de acces pentru discursul despre sex, însă limitate şi foarte atent codificate; a vorbi atât de mult despre sex, a institui atâtea insistente dispozitive pentru a face să se vorbească despre el – însă în condiții stricte – asta nu constituie oare o dovadă că sexul ar fi fost pus într-un regim secret şi, mai presus de toate, că s-ar fi încercat menținerea lui în această stare? Dar ar trebui cercetată tocmai această temă atât de răspândită, potrivit căreia sexul s-ar afla în afara discursului şi că doar înlăturarea unui obstacol, deconspirarea unui secret ar putea deschide calea până la el. Această temă nu face oare parte din injoncțiunea care incită la producerea discursului? Oare nu pentru a instiga să se vorbească despre sex şi pentru a se relua necontenit acest discurs, este sexul înfățişat ca ispititor, la limita exterioară a oricărui discurs actual, precum un secret care trebuie neapărat scos la iveală – ca un lucru abuziv constrâns la muțenie, un lucru ce generează un discurs în acelaşi timp şi dificil şi necesar, şi primejdios, dar şi prețios? Nu trebuie să uităm că pastorala creştină, făcând din sex, mai mult decât din orice altceva, ceea ce trebuie să fie mărturisit, l-a prezentat tot timpul ca pe o neliniştitoare enigmă; nu ca pe ceva ce se arată cu obstinație, ci ca un lucru ascuns şi pe care poți să nici nu-l auzi, pentru că vorbeşte cu o voce scăzută şi adesea prefăcută. Fără îndoială, secretul referitor la sex nu este realitatea fundamentală în raport cu care se situează

toate incitările de a se vorbi despre el – fie că se străduie să-l distrugă ori, într-un mod obscur, îi asigură perpetuarea prin felul însuşi în care se rostesc. Este vorba mai degrabă de o temă ce face parte din însăşi mecanica acestor incitări: o modalitate de a da o formă necesității de a se vorbi despre el, o fabulă absolut necesară economiei ce proliferează la nesfârşit a discursului despre sex. Specific societăților moderne nu este faptul că au condamnat sexul să rămână în umbră, ci că s-au condamnat pe ele însele să vorbească necontenit despre sex, făcându-l să treacă drept *secretul* însuşi.

2
Implantarea perversă

O obiecție posibilă în această privință: ar fi greşit să vedem în această multiplicare a discursurilor un simplu fenomen cantitativ, ceva asemănător unei simple sporiri, de parcă ceea ce se spune ar fi indiferent, de parcă faptul că se vorbeşte ar fi în sine mai important decât formele pe care le iau imperativele la care este constrâns când se vorbeşte. Căci această traducere în discurs a sexului nu se subordonează oare obligației de a înlătura din realitate formele de sexualitate care nu se supun strictei economii a reproducerii, interzicând activităților non-fecunde, surghiunind plăcerile marginale, limitând sau excluzând practicile care nu au drept scop reproducerea? În atâtea discursuri, a crescut numărul condamnărilor judiciare care au sancționat micile perversiuni; dezordinea sexuală a fost asimilată maladiei mentale; din copilărie până la bătrânețe, a fost construită o normă a dezvoltării sexuale şi au fost specificate atent toate devierile posibile; au fost organizate dispozitive de control pedagogice şi terapii medicale; împotriva celor mai mici fantezii moraliştii, dar şi medicii – mai cu seamă medicii – au asmuțit un întreg vocabular emfatic al ticăloşiei; nu sunt acestea tot atâtea mijloace folosite pentru a resorbi, în avantajul unei sexualități concentrate asupra funcției de reproducere, atâtea plăceri sterile? Toată această atenție animată de cuvinte, cu care se face atâta zgomot în jurul sexualității de două-trei secole încoace, nu este oare provocată de o preocupare elementară: aceea de a asigura popularea, reproducerea forței de muncă, dirijând în acelaşi timp forma raporturilor sociale; pe scurt, aceea de a organiza o sexualitate utilă din punct de vedere economic şi conservatoare din punct de vedere

politic? Încă nu ştiu dacă obiectivul final este acesta. Dar, oricum ar sta lucrurile, nu prin limitare a fost țintită atingerea acestui obiectiv. Mai degrabă s-ar spune că secolele al XIX-lea şi al XX-lea au fost nişte perioade de proliferare: o diseminare a sexualității, o consolidare a formelor ei disparate, o instaurare în multiple forme a „perversiunilor". Epoca noastră a inițiat heterogeneitățile sexuale.

Până la sfârşitul secolului al XVIII-lea trei mari coduri explicite – în afară de reglementările prin cutume şi de constrângerile de opinie – fixau practicile sexuale: dreptul canonic, pastorala creştină şi legea civilă. Ele stabileau, fiecare în felul său, linia de demarcație dintre permis şi nepermis. Or, toate erau centrate pe relațiile matrimoniale: datoria conjugală, capacitatea de a o îndeplini, modul în care era dusă la îndeplinire, pretențiile şi violențele ce o însoțeau, „mângâierile" inutile ori induse pentru care datoria conjugală acționa ca un pretext, caracterul ei fecund ori tehnicile prin care se acționa împotriva fecundității, momentele solicitării (perioadele riscante ale sarcinii şi alăptării, interdicțiile în perioadele de post ori de abstinență), frecvența ori raritatea raporturilor – toate acestea în special erau saturate de recomandări. Sexul marital era obsedat de reguli şi de sfaturi. Relațiile într-un cuplu căsătorit constituiau nucleul cel mai fierbinte al restricțiilor; despre acestea se vorbea mai mult decât despre orice alt subiect; mai mult decât orice altceva, trebuiau să se confeseze în cele mai mici detalii. Ele se aflau sub maximă supraveghere; imediat cum cădeau în greşeală, era necesar să se prezinte şi să se explice de față cu martori. „Restul" rămânea mult mai puțin clar; de pildă, incertitudinea statutului „sodomiei", sau indiferența privind sexualitatea copiilor.

În plus, aceste coduri diferite nu trasau o separație clară între încălcările regulilor matrimoniale şi deviațiile față de procreare. Încălcarea legilor căsătoriei sau urmărirea de plăceri mai bizare erau oricum condamnate. Pe lista păcatelor grave, diferite doar prin gradul lor de importanță, figurau destrăbălarea (relații în afara căsătoriei), adulterul, răpirea, incestul spiritual ori trupesc, dar şi sodomia sau „mângâierea" reciprocă; cât despre tribunale, acestea puteau condamna atât homosexualitatea cât şi infidelitatea, căsătoria fără acordul părinților sau zoofilia. Şi în cadrul or-

dinii civile şi al celei religioase, ceea ce era luat în considerare era un delict de ansamblu. Probabil că păcatul „împotriva firii“ era văzut drept abominabil; dar era perceput numai ca o formă extremă a ceva „împotriva legii“; desigur, în acest caz erau nesocotite nişte decrete – la fel de sacre ca şi cele ale căsătoriei şi care erau destinate să facă ordine între lucruri şi între fiinţe. Interdicţiile referitoare la sex erau în esenţă de natură juridică. „Natura“ la care se putea recurge pentru a le justifica era tot un fel de drept. Multă vreme hermafrodiţii au fost consideraţi criminali, ori rod al vreunei crime, deoarece alcătuirea lor anatomică, fiinţa lor înseşi crea probleme legii care diferenţia sexele şi reglementa unirea lor.

În acest sistem centrat pe legătura legitimă, explozia discursivă din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea a suferit două transformări. În primul rând, o mişcare centrifugă în raport cu monogamia heterosexuală. Desigur, câmpul practicilor şi al plăcerilor continuă să se refere la legătura monogamă ca la regula sa internă; dar despre ea se vorbeşte tot mai puţin şi, în orice caz, cu o sobrietate din ce în ce mai mare. Nu mai este urmărită în secretele ei; nu i se mai cere să se exprime public în fiecare zi. Cuplul legitim, a cărui sexualitatea este în regulă, are dreptul la mai multă discreţie. Începe să se manifeste ca o normă, poate mai strictă, dar mai tăinuită. În schimb, se investighează cu mai mult zel sexualitatea copiilor, cea a nebunilor şi cea a criminalilor, ca şi plăcerea homosexuală; indiferent dacă e vorba de simple reverii, de mărunte manii ori de ravagii deosebite. A venit rândul acestor figuri, abia întrevăzute mai înainte, să ajungă în faţă pentru a depune penibila mărturie despre ceea ce sunt. Anormalii nu sunt mai puţin de condamnat decât altădată, dar acum sunt cel puţin ascultaţi; şi dacă se întâmplă să fie din nou cercetată sexualitatea „în regulă“, aceasta se întâmplă dintr-o mişcare de reflux care îşi are originea în aceste sexualităţi marginale.

Astfel se ajunge la sublinierea, în sfera sexualităţii, a unei dimensiuni specifice a conceptului „împotriva firii“. În raport cu alte forme condamnate (dar din ce în ce mai puţin), precum adulterul sau răpirea, capătă o anumită autonomie: a te căsători cu o rudă apropiată, ori a practica sodomia, a avea relaţii cu o călugăriţă, ori

a te comporta sadic, a-ţi înşela soţia, ori a viola cadavre devin fapte cu totul deosebite. Începe să se clarifice sfera circumscrisă de cea de-a şasea poruncă. Iar în domeniul dreptului civil începe să se dezintegreze categoria confuză a „destrăbălării“, care de mai mult de un secol fusese unul dintre motivele cele mai frecvente ale pedepselor de ordin administrativ. Din resturile acestei categorii se nasc, pe de o parte, încălcările legislaţiei (ori ale moralei) căsătoriei şi a familiei, iar pe de altă parte, încălcările reglementării unei funcţionări fireşti (abateri pe care, de altfel, legea poate să le pedepsească). Aici aflăm poate o raţiune, printre altele, ce explică prestigiul imens al lui Don Juan, pe care trei secole nu au ajuns să-l facă să pălească. Dincolo de marele violator al regulilor căsătoriei – răpitor de femei, seducător de fecioare, ruşine a familiilor şi insultă la adresa soţilor şi părinţilor, vedem un alt personaj: cel bântuit, contra voinţei lui, de întunecata nebunie a sexului. Dincolo de libertin vedem un pervers. El încalcă deliberat legea, dar totodată o natură care îşi forţează limitele îl face să nesocotească orice natură; moartea sa este momentul când reîntoarcerea supranaturală a insultei şi a răzbunării se întâlneşte cu evadarea în „împotriva firii“. Cele două sisteme de reguli pe care Occidentul le-a elaborat pentru a controla sexul – legea căsătoriei şi instaurarea ordinii în dorinţe – sunt bulversate de existenţa lui Don Juan, o existenţă la graniţa lor comună. Să lăsăm în grija psihanaliştilor sarcina de a răspunde la întrebarea dacă Don Juan era un homosexual, un narcisist ori un neputincios.

Legile naturale ale matrimonialului şi regulile imanente ale sexualităţii încep, nu lipsite de lentoare şi de echivoc, să se înscrie în două sfere distincte. Astfel, se distinge o lume a perversiunii care intersectează domeniul infracţiunilor legale ori morale, fără a fi o varietate a acestora. Se naşte o întreagă populaţie măruntă, diferită de cea a vecinilor libertini, în ciuda unor legături de apropiată rudenie. De la sfârşitul secolului al XVIII-lea până în vremea noastră oamenii aceştia se strecoară printre interstiţiile societăţii, urmăriţi, dar nu întotdeauna de către lege, adesea închişi, dar nu întotdeauna în închisori, poate bolnavi, dar în acelaşi timp victime scandaloase, primejdioase, pradă al unui rău bizar ce mai poartă şi numele de

viciu, iar uneori se numeşte delict. Copii precoce, fetiţe precoce, liceeni cu purtări echivoce, servitori şi educatori dubioşi, soţi cruzi sau maniaci, colecţionari solitari, plimbăreţi cu imbolduri ciudate: sunt clienţii cei de toate zilele ai consiliilor de disciplină, ai caselor de corecţie, ai coloniilor penitenciare, ai tribunalelor, ori ai ospiciilor; îşi plimbă ticăloşia prin faţa medicilor şi boala prin faţa judecătorilor. Ei constituie numeroasa familie a perverşilor, vecini cu delincvenţii şi înrudiţi cu nebunii. Ei au fost succesiv înfieraţi, de-a lungul secolelor, cu stigmatul „nebuniei morale", cu cel al „nevrozei genitale", al „aberaţiei simţului genezic", al „degenerescenţei" ori al „dezechilibrului psihic".

Ce semnifică emergenţa tuturor acestor sexualităţi marginale? Faptul că ele pot apărea la vedere este oare un semn că regula îşi diminuează constrângerea? Sau faptul că li se acordă atâta atenţie vădeşte un regim mai sever şi preocuparea de a se exercita asupra lor un control riguros? În privinţa represiunii, lucrurile sunt ambigue. Poate fi vorba de indulgenţă, dacă luăm în considerare faptul că severitatea regulilor privind delictele sexuale s-a atenuat considerabil în secolul al XIX-lea, şi că adesea justiţia le-a lăsat pe seama medicinei; dar este posibil să fie şi un efect curios al severităţii, dacă luăm în considerare toate instanţele de control şi toate sistemele de supraveghere puse la lucru de pedagogie ori de terapeutică. E foarte posibil ca amestecul Bisericii în sexualitatea conjugală şi faptul că ea respinge „fraudele" la procreare să fi slăbit mult din intensitate de vreo două secole încoace. În schimb, medicina a pătruns în forţă în sfera plăcerilor cuplului; ea a inventat o întreagă patologie organică, funcţională sau mentală care ar rezulta din practicile sexuale „incomplete"; a clasificat cu atenţie toate formele secundare ale plăcerii; le-a încorporat în „dezvoltarea" şi în „perturbaţiile" instinctului; a început să le administreze.

Importanţa nu constă atât de mult, poate, în gradul de indulgenţă sau în cantitatea de reprimare, ci în forma de putere exercitată. Când este exprimată, ca pentru a o trezi, toată această vegetaţie de sexualităţi disparate, se pune problema excluderii ei din realitate? Aparent, funcţia puterii care se exercită în acest caz nu ar

fi aceea de interdicție; este vorba, poate, de patru operații foarte diferite de simpla interzicere.

1. Să luăm în considerare vechile interdicții ale relațiilor între parteneri de același sânge (oricât ar fi de numeroase și complexe) sau condamnarea adulterului, cu frecvența sa inevitabilă; să considerăm, pe de altă parte, controlul recent la care a fost supusă, începând cu secolul al XIX-lea, sexualitatea copiilor, interzicerea „obiceiurilor solitare". Evident, nu acționează același mecanism de putere. Nu numai deoarece ar fi vorba în primul caz de medicină, în celălalt de lege; de dresaj aici și de infracțiune dincolo; dar și pentru că strategia aplicată nu este aceeași, aparent ar fi vorba în ambele cazuri de încercarea de a le elimina, mereu sortită eșecului și necontenit silită să o ia de la capăt. Dar tabu-ul „incesturilor" urmărește să-și atingă scopul printr-o reducere asimptotică a ceea ce condamnă; în schimb, controlul sexualității copiilor are în vedere difuzarea simultană a propriei puteri, cât și a obiectului asupra căruia se exercită. Acționează potrivit unei duble creșteri duse la infinit. Desigur, pedagogii și medicii au combătut onanismul copiilor ca pe o epidemie pe care ar fi vrut-o complet eradicată. Dar de fapt, în întreaga campanie seculară care a mobilizat lumea adultă în jurul sexualității copiilor, s-a urmărit aflarea unui sprijin în aceste plăceri mărunte, determinându-le să treacă drept secrete (obligându-le așadar să se ascundă pentru a putea fi descoperite), urmărindu-le firul de la origini până la efecte, persecutând tot ceea ce ar putea să le inducă sau măcar să le permită; oriunde exista riscul să se producă, au fost create mecanisme de supraveghere, s-au pus capcane spre a forța mărturisirea, au fost impuse discursuri inepuizabile și corective; au fost alertați părinții și educatorii, li s-a strecurat în suflet bănuiala că toți copiii sunt vinovați, precum și teama că ar fi ei înșiși vinovați dacă nu și-ar bănui copiii îndestul; au fost avertizați împotriva acestei primejdii recurente; li s-a prescris comportamentul și li s-a recodificat pedagogia; în spațiul familial au fost instaurate suporturi ale unui întreg regim medico-sexual. „Viciul" copilului este considerat mai degrabă un sprijin decât un inamic; el poate fi, desigur, arătat cu degetul drept răul sortit distrugerii; dar eșecul inevitabil, insistenta străduință într-o între-

prindere oarecum inutilă ne dau de bănuit că se doreşte ca răul să se perpetueze, să se amplifice la granița dintre vizibil şi invizibil, mai degrabă decât să dispară pentru totdeauna. În cadrul acestui întreg mecanism de sprijinire, puterea avansează, îşi multiplică efectele şi conexiunile, în timp ce ținta ei ia proporții, se divizează şi se ramifică, penetrează realitatea mergând în acelaşi ritm cu puterea. În aparență este un dispozitiv de baraj; în fapt, pretutindeni în jurul copilului au fost aşezate linii de penetrație.

2. Această nouă persecutare a sexualităților marginale duce la o *integrare a perversiunilor* şi la o *nouă clasificare a indivizilor*. Sodomia – cea amintită în vechile coduri civil şi canonic – era o categorie aparte de acte interzise; autorul lor era doar un subiect juridic. Homosexualul din secolul al XIX-lea a devenit un personaj – are un trecut, o istorie şi o copilărie, un caracter, o formă de viață, are şi o morfologie, o anatomie indiscretă şi probabil o fiziologie misterioasă. Nimic din ce este el în complexitatea sa nu scapă de sexualitatea sa. Peste tot în el este prezentă sexualitatea: subiacentă întregului său comportament, deoarece constituie principiul insidios al tuturor lucrurilor, cu o acțiune nesfârşită; lăsându-şi semnele impudice pe chip şi pe trup, ea este un secret ce se trădează tot timpul. Sexualitatea sa îi este consubstanțială, nu atât ca un păcat ce ține de anumite obiceiuri, cât ca o fire deosebită. Un lucru care nu trebuie uitat: categoria psihologică, psihiatrică şi medicală a homosexualității a luat naştere în ziua în care ea a fost numită – data apariției celebrului articol al lui Westphal din 1870 despre „senzațiile sexuale contrare“ poate fi considerată ca dată de naştere[1] – nu atât al unui tip de relații sexuale, cât a unei anumite calități a sensibilității sexuale, un mod anume de inversare a categoriilor de masculin şi feminin. Homosexualitatea a început să fie privită ca una dintre figurile sexualității atunci când a fost deviată dinspre practica sodomiei spre un fel de androginie internă, un hermafrodism sufletesc. Cel vinovat de sodomie era un individ care recădea în păcat, în timp ce homosexualul se transformă de-acum într-o specie.

---

[1] WESTPHAL, *Archiv für Neurologie*, 1870.

După cum tot nişte specii devin toţi aceşti perverşi neînsemnaţi pe care psihiatrii secolului al XIX-lea îi clasifică precum entomologii, dându-le ciudate nume de botez: exhibiţioniştii lui Lasègue, fetişiştii lui Binet, zoofilii şi zooeraştii lui Krafft-Ebing, auto-monosexualiştii lui Rohleder; apoi mixoscopofilii, ginecomaştii, presbiofilii, invertiţii sexoestetici şi femeile disparcuniste. Aceste frumoase nume ale ereziilor trimit la o natură care se uită pe sine destul de mult spre a se sustrage legii, dar îşi aduce suficient aminte de sine pentru a continua să producă specii, chiar acolo unde nu mai există ordine. Mecanica puterii care persecută tot acest ansamblu disparat nu pretinde să-l suprime decât conferindu-i o realitate analitică, vizibilă şi permanentă: ea îl introduce în corpuri, îl strecoară în conduite, face din el un principiu de clasificare şi de inteligibilitate, îl fundamentează ca pe o raţiune de a fi şi ca pe o categorie naturală de dezordine. Este oare vorba de o excludere a acestor mii de sexualităţi aberante? Nicidecum; este vorba mai degrabă de o specificare, de o consolidare regională, de fapt, a fiecăreia dintre ele. Prin diseminare, ele trebuie împrăştiate în real şi integrate individului.

3. Mai mult decât vechile interdicţii, această formă de putere necesită, pentru a se exercita, prezenţe constante, atente, sau chiar curioase; ea include implicit apropieri; funcţionează prin examinări şi detalieri insistente; reclamă un schimb de discursuri, exercitat prin interogaţii menite să smulgă mărturisiri şi confidenţe dincolo de întrebări. Ea presupune o apropiere fizică şi o serie de senzaţii intense. Medicalizarea insolitului sexual este în acelaşi timp şi efect şi instrument în această privinţă. Concrescute în trup, transformate în caracter profund al indivizilor, bizareriile sexuale ţin de o tehnologie a sănătăţii şi a patologicului. Şi, dimpotrivă, deoarece ele sunt o realitate medicală ori medicalizabilă, trebuie să căutăm să le surprindem fie înlăuntrul organismului, fie pe suprafaţa pielii ori printre semnele comportamentale, sub formă de leziuni, de disfuncţii ori de simptom. Puterea care îşi apropriază astfel sexualitatea oamenilor consideră că este de datoria ei de a atinge în treacăt trupurile: le mângâie cu privirea, le activează unele zone; electrizează suprafeţe, dramatizează clipe tulburate de dorinţă;

pune stăpânire pe corpul sexual. Creşte, probabil, eficienţa şi face să se extindă sfera controlată. Dar în acelaşi timp rezultatul este o senzualizare a puterii şi un avantaj al plăcerii. Ceea ce produce un dublu efect: i se conferă un elan puterii, pur şi simplul prin faptul că ea se exercită; o emoţie plăcută recompensează controlul ce supraveghează şi îl mână mai departe; intensitatea mărturisirii incită curiozitatea celui care interoghează; plăcerea revelată se revarsă peste puterea care o împrejmuieşte. Dar întrebările insistente fac să devină unice, din punctul de vedere al celui care răspunde şi mărturiseşte, plăcerile trăite de acesta; privirea le fixează, atenţia le izolează, le animă. Puterea funcţionează precum un mecanism de ispitire: atrage spre ea, extrage aceste bizarerii asupra cărora veghează. Plăcerea se transferă spre puterea care o persecută; puterea fixează plăcerea pe care a scos-o la iveală. Deşi examinarea medicală, investigaţia psihiatrică, raportul pedagogic, controlul exercitat de familie îşi pot fixa scopul global şi aparent de a se opune oricărei sexualităţi rătăcite şi neproductive, de fapt ele acţionează ca nişte mecanisme cu dublu impuls: plăcere şi putere. Plăcerea de a exercita o putere care interoghează, supraveghează, veghează, spionează, caută, pipăie, revelează; şi, pe de altă parte, plăcere care se intensifică tocmai pentru că trebuie să se sustragă acestei puteri, să fugă de ea, să o înşele ori să o travestească. Puterea care se lasă asaltată de plăcerea pe care o persecută; şi, opusă ei, puterea care constă în plăcerea de a se exhiba, de a scandaliza ori de a rezista. Captură şi seducţie; înfruntare şi consolidare reciprocă: părinţii şi copiii, adultul şi adolescentul, educatorul şi elevii, medicii şi bolnavii, psihiatrul şi femeia isterică şi perverşii săi au avut acest rol tot timpul, începând cu secolul al XIX-lea. Aceste apeluri, aceste eschivări, aceste incitări în cerc au clădit în jurul sexelor şi al trupurilor nu limite imposibil de netrecut, ci *spirale fără de sfârşit* ale puterii şi ale plăcerii.

4. De aici acele *dispozitive de saturaţie sexuală* atât de specifice spaţiului şi riturilor sexuale din secolul al XIX-lea. Se afirmă adesea că societatea modernă a încercat să limiteze sexualitatea la cuplu -- la cuplul heterosexual şi, în măsura posibilului, legitim. S-ar putea afirma la fel de bine că societatea noastră, dacă nu a in-

ventat, cel puțin a format cu atenție și a multiplicat grupuri cu elemente multiple și cu sexualitate rătăcitoare: o distribuire de centre de putere ierarhizate ori înfruntându-se între ele: plăceri „căutate“, adică în egală măsură dorite și persecutate; sexualități delimitate permise ori încurajate; proximități oferite ca metode de supraveghere, ori care acționează ca niște mecanisme de intensificare; contacte inductoare. Astfel acționează, de exemplu, familia, ori „cei ai casei“ – părinți, copii și, în unele cazuri, servitori. Familia secolului al XIX-lea este într-adevăr o celulă monogamică și conjugală? Poate, într-o anumită măsură. Dar ea este totodată o rețea de plăceri–puteri articulate în multiple centre și cu relații variabile. Separarea adulților de copii, polaritatea instituită între camera părinților și cea a copiilor (devenită canon în acest secol, când a început construirea de locuințe populare), separarea relativă pe sexe a băieților și a fetelor, regulile severe referitoare la îngrijirea bebelușilor (alăptarea maternă, igiena), vigilența cu care se supraveghează sexualitatea infantilă, pretinsele riscuri ale masturbării, importanța conferită pubertății, metodele de supraveghere sugerate părinților, sfaturile, secretele și temerile, prezența, în egală măsură prețuită și temută, a servitorilor, toate acestea fac din familie, chiar aceea redusă la cele mai mici dimensiuni, o rețea complexă, saturată de sexualități cu forme multiple, fragmentare și mobile. Reducerea lor la relația conjugală, care comportă riscul de a o proiecta, sub forma dorinței interzise, asupra copiilor, nu poate da o imagine adecvată a acestui sistem care este, în comparație cu sexualitățile despre care am vorbit, nu atât un principiu de inhibare cât un mecanism care incită sau multiplică. Instituțiile școlare ori psihiatrice, cu populațiile lor numeroase, cu ierarhia lor, cu amenajările spațiale, cu sistemul lor de supraveghere, sunt, alături de familie, un alt mod de a repartiza jocul puterilor și al plăcerilor; dar acestea marchează – și ele – regiuni de intensă saturație sexuală, cu spații și rituri privilegiate, cum ar fi sala de clasă, dormitorul, sala de vizite ori de consultație. Forme ale unei sexualități non-conjugale, non-heterosexuale, non-monogame sunt ispitite înspre ele și instaurate.

Societatea „burgheză“ a secolului al XIX-lea ca și, probabil, a noastră chiar și în prezent, este o societate a perversiunii sclipi-

toare şi explozive. Şi nu sub forma ipocriziei, căci nimic nu a fost mai evident şi mai prolix, mai evident asumat de discursuri şi de instituţii. Şi nu din pricină că societatea, dorind să opună sexualităţii o stavilă prea severă ori prea generalizată, ar fi născut fără voia ei o întreagă germinaţie perversă şi ar fi rezultat de aici o lungă patologie a instinctului sexual. Mai curând avem de-a face cu tipul de putere pe care această societate l-a făcut să acţioneze asupra trupului şi a sexului. Şi tocmai această putere nu a luat nici forma legii, nici efectele interdicţiei. Dimpotrivă, operează prin proliferarea sexualităţilor insolite. Nu stabileşte graniţe sexualităţii, ci îi extinde diversele forme, dezvoltându-le potrivit unor linii de penetraţie la nesfârşit. Nu o exclude, ci o include în trup ca metodă de specificare a indivizilor. Nu încearcă să o eludeze; îi atrage varietăţile în spirale unde plăcerea şi puterea se fortifică; nu ridică stavile, creează locuri de saturaţie maximă. Produce şi fixează heteroclitul sexual. Societatea modernă este perversă nu în ciuda puritanismului ei, sau ca un soi de contra-replică la ipocrizia sa; ea este perversă realmente şi în mod direct.

Realmente. Sexualităţile cu forme multiple – ce apar o dată cu schimbarea vârstelor (sexualitatea bebeluşului ori a copilului), cele care se fixează prin înclinaţii ori prin practici (sexualitatea invertitului, aceea a gerontofilului, a fetişistului...), cele care investesc sub o formă difuză anumite relaţii (sexualitatea din raporturile medic-bolnav, pedagog-elev, psihiatru-nebun), cele care bântuie anumite spaţii (sexualitatea din cadrul internatului, al şcolii, al închisorii) – toate formează corelativul unei proceduri precise de putere. Nu trebuie să ne imaginăm că toate aceste lucruri, tolerate până atunci, au atras atenţia ori au fost caracterizate în termeni peiorativi în momentul când s-a dorit alocarea unui rol reglementator unicului tip de sexualitate în stare să reproducă forţa de muncă şi tipul de familie. Comportamentele polimorfe au fost realmente extrase din corpul oamenilor şi din plăcerile lor; ori, mai degrabă, au fost îmbinate în aceste plăceri; prin multiple mecanisme de plăcere s-a făcut apel la ele, au fost scoase la iveală, izolate, intensificate, integrate. Înmulţirea perversiunilor nu este o temă moralizatoare care a bântuit minţile scrupuloase ale victorienilor: este rezultatul real al in-

terferenței dintre un tip de putere și trupurile și cu plăcerile lor. Este foarte posibil ca Occidentul să nu fi fost capabil să inventeze noi plăceri, și fără îndoială că nici nu a descoperit vicii insolite. Dar a fixat noi reguli ale jocului puterilor și al plăcerilor: în acest mod a luat contur chipul încremenit al perversiunilor.

Direct. Această implantare a perversiunilor multiforme nu reprezintă o deriziune din partea sexualității, care și-ar lua astfel revanșa împotriva unei puteri ce i-ar impune o lege extrem de represivă. Nu avem de-a face nici cu niște forme paradoxale ale plăcerii întoarse spre putere, pentru a i se impune sub forma unei „plăceri ce poate fi suportată". Implantarea perversiunilor este un efect-instrument: prin izolarea, intensificarea și consolidarea sexualităților marginale, relațiile puterii cu sexul se ramifică, proliferează, penetrează trupul și comportamentele. Și pe această poziție înaintată a puterilor se consolidează sexualități diseminate, stabilite pentru o vârstă, un spațiu, o înclinație, un tip de practici. Este o proliferare a sexualităților prin creșterea puterii, căreia fiecare dintre aceste sexualități regionale îi aduce o suprafață de intervenție: această condiționare, începând cu deosebire din secolul al XIX-lea, este asigurată și fortificată de substanțialele profituri economice care, datorită mijlocirii medicinei, psihiatriei, prostituției, pornografiei, s-au articulat pe această intensificare analitică a plăcerii și deopotrivă pe creșterea puterii ce le ține sub control. Plăcerea și puterea nu se anulează reciproc, nu se opun una celeilalte: ele se urmăresc, se intersectează și se stimulează reciproc. Se întrețes potrivit unor mecanisme complexe și pozitive de excitare și de incitare.

După toate probabilitățile, ar trebui să renunțăm la ipoteza potrivit căreia societățile industriale moderne au deschis o epocă în care a crescut reprimarea sexualității. Nu numai că asistăm la o explozie manifestă a sexualităților eretice; dar, mai ales – și acesta este esențialul – există un dispozitiv foarte diferit de acela al legii, care, deși se bazează local pe proceduri de interdicție, asigură, printr-o rețea de mecanisme interconectate, proliferarea plăcerilor specifice și multiplicarea sexualităților disparate. Nici o societate nu ar fi fost mai plină de afectată pudoare, ni se spune; niciodată instanțele de putere nu s-ar fi prefăcut mai atent că nu sunt la curent cu ceea ce

interzic, de parcă n-ar voi să aibă nimic comun cu aceasta. Dar, cel puțin la o abordare generală, devine evidentă situația inversă: în nici o epocă a istoriei omenirii nu au existat mai multe centre de putere, niciodată sexualitatea nu s-a bucurat de o mai mare atenție, evidentă şi locvace; niciodată nu au existat mai multe contacte şi legături circulare; şi niciodată nu au existat mai multe focare în care să fie ațâțate, spre a fi răspândite mai departe, intensitatea plăcerilor şi obstinația puterilor.

III
SCIENTIA SEXUALIS

Cred că mi se dă dreptate în privința primelor două puncte; îmi imaginez că se acceptă teza că discursul despre sex, de vreo trei secole încoace, a fost mai degrabă multiplicat decât rarefiat; și că, deși a fost marcat de interdicții și prohibiții, într-un mod mai decisiv a asigurat fortificarea și implantarea unei întregi sexualități disparate. Este la fel de adevărat că toate acestea par a nu fi avut esențialmente decât un rol de apărare. Tot vorbind atât despre sex, descoperindu-l multiplicat, compartimentat și specificat chiar acolo unde a fost implantat, prin acesta nu se urmărește de fapt decât o camuflare a sexului: discurs-ecran, dispersare în vederea eludării. Până la Freud cel puțin, discursul despre sex – discursul savanților și al teoreticienilor – ar fi ocultat fără încetare tocmai ceea ce constituia obiectul discursului. Am putea să tratăm toate aceste lucruri spuse, toate aceste precauții migăloase și aceste analize detaliate ca pe tot atâtea proceduri destinate să eludeze adevărul despre sex, acest adevăr insuportabil, prea primejdios. Și însăși faptul că s-a pretins a se vorbi despre el din punctul de vedere aseptic și neutru al unei științe este semnificativ în sine. De fapt, era vorba de o știință compusă din eludări, din moment ce, fie pentru că îi era imposibil, fie pentru că refuza să vorbească despre sexul în sine, ea s-a referit mai ales la aberațiile acestuia, la perversiuni, la bizarerii, la anulări patologice, la exasperări morbide. Era, de asemenea, o știință subordonată esențialmente imperativelor unei morale ale cărei reguli le-a repetat mereu și mereu, sub forma normelor medicale. Sub pretextul de a spune adevărul, erau deșteptate pretutindeni spaime; celor mai mici deviații ale sexualității li se punea în seamă

o întreagă dinastie imaginară de rele purtătoare de tare peste generații întregi; au fost înfățișate ca fiind primejdioase pentru societatea în ansamblul ei practicile exercitate pe ascuns ale tinerilor şi măruntele manii cele mai solitare; sfârşitul plăcerilor mai neobişnuite nu era altceva decât moartea: moartea indivizilor, a generațiilor, a întregii specii.

Această ştiință s-a legat astfel de o practică medicală insistentă şi indiscretă, foarte locvace când era vorba să-şi declare dezgustul, gata să vină oricând în ajutorul legii şi al opiniei, mai mult servilă față de puterile ordinii decât supusă exigențelor adevărului. Involuntar naivă în cele mai bune cazuri şi voit mincinoasă în cele mai multe, complice a ceea ce denunța, arogantă şi instigatoare, ea a instaurat un discurs licențios asupra morbidului, specific sfârşitului secolului al XIX-lea; medici precum Garnier, Pouillet, Ladoucette i-au fost în Franța scribii lipsiți de glorie, iar Rollinat – cântărețul. Dar dincolo de aceste plăceri tulburi ea îşi revendica şi alte puteri; se pretindea a fi instanța supremă a imperativelor de igienă, îmbinând vechile spaime de maladiile venerice cu temele mai noi ale asepsiei, legând marile mituri evoluționiste de instituțiile recente ale sănătății publică; pretindea a asigura forța fizică şi curățenia morală a corpului social; promitea eliminarea celor marcați de tare, a degeneraților şi a populațiilor metisate. În numele unei urgențe de ordin biologic şi istoric, conferea legitimitate rasismelor de stat, pe atunci iminente. Le fundamenta pe „adevăr."

La compararea acestor discursuri despre sexualitatea umană cu felul în care se prezenta în aceeaşi epocă fiziologia reproducerii animale ori vegetale, se constată un uimitor decalaj. Conținutul lor nu ştiințific, ci nici măcar elementar rațional – le situează într-un loc aparte în istoria cunoaşterii. Ele formează o zonă deosebit de confuză. Sexul, pe toată durata secolului al XIX-lea, pare să se circumscrie în două registre de cunoaştere bine definite: o biologie a reproducerii, care s-a dezvoltat continuu potrivit unor norme ştiințifice generale, şi o medicină a sexului supusă unor norme de formare total diferite. Între una şi cealaltă nu există nici un schimb real, nici o structurare reciprocă; cea dintâi n-a avut, în raport cu

cealaltă, decât rolul unei distante garanţii absolut fictive: o cauţiune globală la adăpostul căreia obstacolele morale, opţiunile economice şi politice, aprehensiunile tradiţionale puteau fi rescrise într-un vocabular cu rezonanţă ştiinţifică. Totul se întâmplă ca şi cum rostirea unui discurs cu formă raţională referitor la sexualitatea umană, la corelaţiilor şi efectele sale ar întâmpina o rezistenţă fundamentală. O astfel de rupere de nivel ar fi semnul că, în privinţa acestui discurs, nu era vorba despre rostirea adevărului, ci de împiedicarea producerii lui. În prăpastia dintre fiziologia reproducerii şi medicina sexualităţii ar trebui să vedem altceva, mai mult decât un progres ştiinţific inegal, ori o diferenţă între forme ale raţionalităţii; prima ar ţine de acea imensă voinţă de a şti, care a sprijinit instituţia discursului ştiinţific în Occident, în timp ce a doua s-ar fundamenta pe o înverşunată voinţă de ne-cunoaştere.

Iată un fapt incontestabil: discursul savant pronunţat despre sex în secolul al XIX-lea a fost înţesat de credulităţi fără vârstă, ca şi de sistematice orbiri; refuzul de a vedea şi de a auzi; dar – şi acesta este, probabil, aspectul esenţial – era un refuz bazat exact pe ceea ce lăsa să apară la suprafaţă şi a cărui formulare era imperios cerută. Căci ne-cunoaşterea nu poate exista decât pe fundalul unui raport fundamental cu adevărul. A-l eluda, a-l obstrucţiona, a-l oculta: sunt tot atâtea tactici locale care transpar şi care, printr-un truc de ultimă oră, conferă o formă paradoxală unei voinţe esenţiale de cunoaştere. A nu dori recunoaşterea reprezintă încă un avatar a voinţei de adevăr. Spitalul Salpêtrière în epoca lui Charcot poate fi un exemplu în această privinţă: era un enorm instrument de observare, cu examinările, cu interogatoriile, cu întreg cortegiul său de experienţe, dar totodată şi o maşinărie de incitare, cu reprezentaţiile sale publice, cu teatrul crizelor rituale atent puse în scenă, folosind eterul ori nitratul de amil, cu întreaga comedie de dialoguri, de palpări, de mâini impuse, de posturi pe care medicii, printr-un gest ori un cuvânt, le determină ori le stăvilesc, cu toată acea ierarhie a personalului care stă la pândă, organizează, incită, notează, raportează, şi care adună o imensă piramidă de studii şi de dosare. Or, chiar pe acest fundal de continuă instigare la discurs şi la adevăr funcţionează mecanismele specifice ne-cunoaşterii. Spre

exemplu, gestul lui Charcot care a întrerupt o consultație publică în care se începea într-un mod prea evident să se aducă vorba despre „asta"; pe urmă, mai adesea, eliminarea în etape, pe măsură ce se constituiau dosarele, a lucrurilor referitoare la sex, care fuseseră spuse şi indicate de către bolnavi, dar şi văzute, determinate, cerute de către medicii înşişi, lucruri care, în studiile publicate ulterior, sunt cenzurate aproape pe de-a-ntregul[1]. În toate acestea important nu este nici gestul de acoperire a ochilor sau a urechilor, nici că s-ar fi comis vreo greşeală, ci, mai presus de orice, faptul că în jurul sexului şi cu privire la el s-a articulat un enorm aparat de producere a adevărului, deşi, în ultimul moment, adevărul este ascuns. Important este că sexul n-a fost numai o chestiune de senzație şi de plăcere, de lege ori de interdicție, ci şi una de adevăr ori de falsitate, că adevărul sexului a ajuns să fie un lucru esențial, folositor sau primejdios, prețios ori redutabil, pe scurt, că sexul s-a dezvoltat ca o miză în jocul adevărului. Aşadar, aici poate fi detectat nu atât pragul unei noi raționalități, căreia Freud – ori altul – i-ar anunța descoperirea – ci constituirea treptată (precum şi transformările) acestui „joc al adevărului şi al sexului" pe care l-am moştenit de la secolul al XIX-lea şi de care, cu toate că i-am adus transformări, nimic nu atestă că ne-am fi eliberat. Ne-cunoaşteri, reculuri, eschive, toate acestea nu au fost posibile şi nu şi-au produs efectele decât pe fundalul acestei acțiuni bizare: rostirea adevărului despre sex. Acțiune care nu a luat naştere în secolul al XIX-lea, chiar în această epocă proiectul de a constitui o „ştiință" a sexului i-a dat o formă deosebită. Ea este fundamentul tuturor discursurilor aberante, naive şi viclene, printre care cunoaşterea sexului pare să fi rătăcit vreme îndelungată.

[1] Cf., de exemplu, BOURNEVILLE, *Iconographie de la Salpêtrière*, p. 110 şi urm. Textele inedite asupra lecțiilor lui Charcot – ele încă mai pot fi găsite la Salpêtrière – sunt în această privință mult mai explicite decât textele publicate. Raportul dintre incitare şi omisiune este aici evident. O notă manuscrisă redă scena din 25 noiembrie 1877. „Subiectul prezintă o contractură isterică; Charcot elimină criza punând mai întâi mâinile, apoi capătul unui băț pe ovare; după care îndepărtează bățul: criza reîncepe; doctorul o accelerează supunând subiectul la inhalații de nitrat de amil. Bolnava cere atunci bățul care simbolizează sexul masculin, prin cuvinte lipsite de orice tentă metaforică... Este luată bolnava numită G., al cărei delir continuă".

*

Din punct de vedere istoric există două mari moduri de a produce adevărul despre sex.

Pe de o parte, au existat societățile – de altfel numeroase: China, Japonia, India, Roma, societățile arabo-musulmane – care s-au înzestrat cu o *ars erotica*. În arta erotică adcvărul este extras din plăcerea însăşi, considerată ca o practică şi culeasă ca experiență; plăcerea nu se raportează la o lege absolută a ceea ce este pennis şi ceea ce este interzis şi nici nu se pomeneşte vreun criteriu de utilitate, ci, mai presus de orice, ea este considerată prin raportare la sine, dcci în corclație cu intensitatea sa, cu calitatea ei caracteristică, cu durata sa, cu ecourile ei în trup şi în suflet. Mai mult, această cunoaştere trebuic încorporată încetul cu încetul în practica sexuală însăşi, pentru a acționa asupra ci, într-un fel, din interior şi pentru a-i intensifica efectcle. Astfel se conturează o cunoaştere ce trebuie să fie ținută secretă, nu neapărat din pricina unei suspiciuni dc infamie care i-ar caractcriza obiectul, cât din necesitatea de a-l păstra în cea mai mare taină, deoarecc, potrivit tradiției, această cunoaşterc şi-ar pierde eficacitatea ori virtutea dacă ar fi revelată. Relația cu maestrul care deține taincle este deci fundamentală: doar acesta îl poate transfera mai departe într-un mod ezoteric şi la sfârşitul unei inițieri prin care maestrul îndrumă, cu o ştiință şi o severitate infailibile, progresele învățăcelului. Efectele acestei arte magistrale, mult mai mărinimoase decât ar da de bănuit caracterul sec al prescripțiilor, trebuie să-l transfigureze pe cel care se bucură de privilegiile sale: control absolut asupra trupului, voluptate nemărginită, uitarea timpului şi a limitelor sale. Elixir pentru viață lungă, alungare a morții şi a amenințărilor ei.

Civilizația noastră, cel puțin la o primă vedere, nu deține o *ars erotica*. Probabil că ca este, în schimb, unica civilizație care practică o *scientia sexualis*. Or, mai binc spus, este singura care a articulat timp de secole întregi, pentru a rosti adcvărul dcspre sex, proceduri care țin în esență dc o formă dc putere–cunoaşterc riguros opusă artei inițicrilor şi secretului magistral: este vorba de mărturisire.

Începând cu Evul Mediu, dacă nu şi mai devreme, societățile occidentale au situat mărturisirea printre ritualurile majore care tre-

buiau să producă adevărul: reglementarea tainei penitenței de către Conciliul din Latran în 1215, desfăşurarea tehnicilor de spovedanie care a rezultat de aici, scăderea rolului, în justiția criminalistică, a procedurilor acuzatorii, dispariția probării aleatorii a vinovăției (prin jurăminte, dueluri, „judecata lui Dumnezeu") şi dezvoltarea metodelor de interogare şi de anchetă, rolul tot mai mare inculcat administrației regale în urmărirea infracțiunilor – şi aceasta în dezavantajul procedurilor de tranzacție privată –, constituirea tribunalelor Inchiziției, toate acestea au contribuit împreună la a-i conferi mărturisirii un rol central în economia puterilor civile şi religioase. Felul în care a evoluat sensul cuvântului „aveu" şi a funcției juridice pe care a desemnat-o este în sine caracteristică: de la „mărturie" ca garanție privind un statut, o identitate ori o valoare acordată cuiva de altcineva, cuvântul a ajuns să însemne „mărturisire", recunoaştere de către o persoană a propriilor sale fapte sau gânduri. Individul s-a autentificat multă vreme prin raportare la alții şi prin manifestarea legăturii sale cu aceştia (familie, jurământ de vasalitate, protecție); mai apoi a fost autentificat prin discursul de adevăr pe care era în stare sau era obligat să-l spună despre sine. Mărturisirea adevărului a fost situată în centrul procedurilor de individualizare folosite de putere.

Oricum ar fi, împreună cu ritualurile de certificare, împreună cu garanțiile date de către autoritatea tradiției, împreună cu discursul martorilor, dar şi cu metodele savante de examinare şi de demonstrare, mărturisirea a devenit, în Occident, una dintre tehnicile de a produce adevărul valorizate la maximum. Din acel moment am devenit o societate deosebit de „mărturisitoare". Mărturisirea şi-a extins efectele la mare distanță: în justiție, în medicină, în pedagogie, în relațiile de familie, în legăturile amoroase, în sfera cea mai cotidiană, precum şi în ritualurile cele mai solemne; se mărturisesc crimele, se mărturisesc păcatele, se mărturisesc gândurile şi dorințele; se mărturiseşte trecutul şi visele, se mărturiseşte copilăria, maladiile şi nefericirile; facem eforturi să enunțăm cu cea mai mare exactitate ceea ce este cel mai greu de spus; mărturisim în public şi în particular, părinților şi educatorilor, medicului, celor iubiți; ne mărturisim nouă înşine, în momente de plăcere ori de suferință, ceea ce ne-ar fi cu neputință să le mărturisim altora şi transformăm aceste lucruri în

cărți. Mărturisim, ori suntem forțați să mărturisim. Când nu este spontană ori dictată de vreun imperativ interior, mărturisirea este obținută cu forța și e extrasă din vizuina sufletului, ori smulsă din trup. Din Evul Mediu tortura o acompaniază ca o umbră și o sprijină atunci când ea se refuză; gemeni întunecați[1]. Aidoma tandreții celei mai dezarmate, puterile cele mai feroce au nevoie de mărturisire. În Occident, omul a devenit un animal care mărturisește.

De aici rezultă, probabil, o metamorfoză în literatură: de la o plăcere de a povesti și de a asculta, centrată pe povestirea eroică ori pe miraculosul „încercărilor" ce dovedesc curaj ori de sfințenie, s-a ajuns la o literatură al cărui demers necontenit constă în a scoate la lumină din adâncurile propriului eu, printre cuvinte, un adevăr căruia însăși forma mărturisirii îi conferă atracția inaccesibilului. Tot de aici rezultă și această nouă modalitate de a filosofa: căutarea raportului fundamental cu adevărul nu pur și simplu în noi înșine – în vreo cunoaștere uitată ori în vreo amprentă originară – ci în examinarea de sine, care dezlănțuie, dintre atâtea impresii efemere, certitudinile fundamentale ale conștiinței. Necesitatea de a mărturisi ne este de acum încolo impusă din atâtea locuri diferite, este atât de profund integrată în ființa noastră încât nu o mai resimțim ca pe un efect al puterii coercitive: dimpotrivă, ni se pare că adevărul, în cele mai ascunse profunzimi ale noastre, nu „pretinde" altceva decât să fie scos la lumină; iar dacă nu răzbate la suprafață, este din pricina faptului că este împiedicat de un consemn, că o violență a puterii îl amenință și că el nu se va putea articula în cele din urmă decât plătind prețul unui fel de eliberări. Mărturisirea eliberează, puterea reduce la tăcere; adevărul nu ține de categoria puterii, ci se află într-o legătură de origini comune cu libertatea: tot atâtea teme tradiționale ale filosofiei, pe care o „istorie politică a adevărului" ar trebui să le răstoarne, pentru a demonstra că adevărul nu este liber prin natura sa, nici eroarea nu este sclavă, ci producerea adevărului este în întregime traversată de raporturi de putere. Mărturisirea este o bună ilustrare a acestei teze.

---

[1] Dreptul vechilor greci combina încă de pe atunci tortura și mărturisirea, cel puțin în cazul sclavilor. Dreptul imperial roman i-a conferit acestei practici o mai mare amploare. Voi relua această temă în *Le pouvoir de la verité*.

Trebuie să fii tu însuți prins în capcana acestei viclenii interne a mărturisirii pentru a-i acorda un rol fundamental cenzurii, interdicției de a spune şi de a gândi; trebuie să ai o imagine pe de-a-ntregul răsturnată despre putere, pentru a ajunge să crezi că despre libertate ne vorbesc toate aceste voci care, de atâta timp în civilizația noastră, repetă necontenit teribila poruncă de a spune ce suntem, ce am făcut, ce ne amintim, ca şi ce am uitat, ceea ce ascundem ori ceea ce se ascunde, ceea ce gândim ori ceea ce credem că nu gândim. Un travaliu imens la care Occidentul a constrâns generații întregi pentru a produce – în vreme ce alte forme de muncă asigurau acumularea capitalului – aservirea oamenilor; mă refer la constituirea lor ca „subiecți" în dublul sens al cuvântului: subiecți, dar şi „supuşi".* Să ne imaginăm cât de exorbitant a putut apărea, la începutul secolului al XIII-lea, îndemnul adresat tuturor creştinilor de a se aşeza în genunchi, cel puțin o dată pe an, spre a-şi mărturisi, fără a trece sub tăcere măcar unul, toate păcatele. Să ne gândim şi la acel obscur partizan care, după şapte secole, venind să adere în inima munților la mişcarea sârbească de Rezistență, primeşte de la comandanți ordinul de a-şi poveste viața în scris; când partizanul vine cu cele câteva sărmane foi pe care se chinuise să le scrie o noapte întreagă, nu li se aruncă nici o privire şi i se spune numai atât: „Apucă-te din nou de scris, şi de data asta spune adevărul". Faimoasele tabu-uri ale limbajului, cărora li se dă atâta importanță, ar trebui să determine uitarea acestei constrângeri milenare a mărturisirii?

Din vremea penitenței creştine şi până în zilele noastre, sexul a fost materia privilegiată a mărturisirii. S-a afirmat că el ar fi ceea ce este tăinuit. Şi dacă, din contră, într-un mod cu totul special, el este chiar ceea ce se mărturiseşte? Dacă obligația de a-l tăinui nu era decât o fațetă a datoriei de a-l mărturisi? (Ținându-l secret cu atât mai mult şi cu atât mai atent cu cât mărturisirea lui este mai importantă, ceea ce necesită un ritual mai sever şi făgăduieşte efecte mai decisive). Nu cumva sexul este în societatea noastră, şi asta de mai multe veacuri, ceea ce este situat sub regimul la fel de coercitiv al mărturisirii? Traducerea în discurs a sexului, de care

* Substantivul francez „sujet", *subiect*, are şi sensul de „supus" (n.tr.).

vorbeam mai înainte, diseminarea şi consolidarea sexualităţilor disparate sunt, probabil, două elemente ale aceluiaşi dispozitiv, care se articulează datorită elementului central al unei mărturisiri ce sileşte la rostirea veridică a singularităţii sexuale – oricât de extremă ar fi. În Grecia, adevărul şi sexul erau conectate în cadrul pedagogiei, sub forma transferului, corp la corp, a unei preţioase ştiinţe; sexul servea ca suport al iniţierilor în cunoaştere. În cazul oamenilor din societatea modernă occidentală, adevărul şi sexul se îmbină în mărturisire, prin enunţarea obligatorie şi exhaustivă a unui secret individual. Dar, de data aceasta, adevărul este cel care serveşte ca suport sexului şi manifestărilor sale.

Or, mărturisirea este un ritual discursiv în care subiectul care vorbeşte coincide cu subiectul enunţării; este, de asemenea, un ritual care are loc în interiorul unui raport de putere, deoarece nu mărturisim fără prezenţa, măcar virtuală, a unui partener care nu este pur şi simplu un interlocutor, ci o instanţă care reclamă mărturisirea, o impune, o apreciază şi se amestecă pentru a judeca, a pedepsi, a ierta, a consola, a împăca; un ritual în care adevărul îşi arată autenticitatea datorită obstacolului şi rezistenţelor pe care trebuie să le învingă spre a se exprima; un ritual, în sfârşit, în care simpla enunţare, indiferent de consecinţele sale externe, are efectul de a produce la cel care mărturiseşte transformări intrinseci: îl disculpă, îl răscumpără, îl scapă de povara greşelilor sale, îl eliberează, îi promite mântuirea. Timp de secole întregi adevărul sexului şi-a menţinut, cel puţin în esenţa sa, această formă discursivă; şi nu în cadrul învăţământului (educaţia sexuală se va reduce la principii generale şi la reguli de prudenţă), nici în actul iniţierii (rămas esenţialmente o practică tăcută, pe care actul „pierderii inocenţei“ ori al deflorării o face doar rizibilă ori violentă). Este o formă care, se vede bine, este cea mai distantă posibil de cea regizată de „arta erotică“. Prin structura de putere care îi este imanentă, discursul de mărturisire nu poate să vină „de sus“, ca în *ars erotica*, şi prin voinţa suverană a maestrului, ci „de jos“, ca o enunţare obligatorie, necesară, ce sfarmă, dintr-un consemn imperios, zăvoarele rezervei ori ale uitării. Ceea ce se presupune a fi o taină, nu este legată de preţul ridicat a ceea ce ea are de spus şi de

numărul mic al celor ce merită să beneficieze de ea, ci de obscura sa familiaritate şi de josnicia sa generală. Adevărul său nu este garantat de autoritatea mândră a demnității magistrului, nici de tradiția pe care o transmite, ci de legătura, de apartenența esențială în discurs între vorbitor şi faptele despre care vorbeşte. În schimb, instanța de dominație nu este de partea celui care vorbeşte (căci el este constrâns), ci de partea celui care ascultă în tăcere; nu de partea celui care ştie şi răspunde, ci de partea celui care întreabă şi care – se presupune – nu ştie. Iar acest discurs de adevăr, în fine, îşi face efectul nu în cel care îl recepționează, ci în cel căruia îi este smuls. Cu aceste adevăruri mărturisite suntem deci cât de departe posibil de savantele inițieri în plăcere, cu tehnicile şi cu mistica lor. Din contră, noi trăim înăuntrul unei societăți care a constituit dificila cunoaştere a sexului nu prin transmiterea unui secret, ci în jurul lentei ascensiuni a confidenței.

*

Aşadar, mărturisirea a fost, şi rămâne şi în zilele noastre, modelul general al procedurii unui discurs adevărat asupra sexului. Ea a fost totuşi metamorfozată într-o mare măsură. Mult timp mărturisirea fusese adânc încorporată în practica penitenței. Dar, treptat, începând cu protestantismul, cu contrareforma, cu pedagogia secolului al XVIII-lea şi cu medicina secolului al XIX-lea, ea şi-a pierdut localizarea sa rituală şi exclusivă: s-a diseminat; a fost folosită într-o întreagă serie de raporturi: copii şi părinți, elevi şi pedagogi, bolnavi şi psihiatri, infractori şi experți. S-au diversificat atât motivațiile şi efectele pe care oamenii le aşteptau de la ea, cât şi formele ei: interogatorii, consultații, relatări autobiografice, scrisori: ele sunt consemnate, transcrise, puse în dosare, publicate şi comentate. Dar, mai ales, mărturisirea se deschide, dacă nu către alte locuri, măcar spre alte modalități de a le parcurge pe cele existente. Nu mai e vorba doar de a spune ceea ce s-a făcut – actul sexual – şi cum; ci de a restitui, o dată cu acesta şi în jurul lui, gândurile care l-au dublat, obsesiile care îl însoțesc, imaginile, dorințele, modulațiile şi calitatea plăcerii care rezidă în el. Este probabil pentru

prima dată când o societate a solicitat şi a ascultat chiar mărturisirea plăcerilor individuale.

Asistăm, aşadar, la o răspândire a procedurilor de mărturisire, la o deplasare multiformă a constrângerii spre ele, la extinderea teritoriului lor: treptat s-a constituit o mare arhivă a plăcerilor sexului. Mult timp nu s-a vorbit despre această arhivă în timp ce se constituia. Ea dispărea fără a lăsa urme (după tipicul confesiunii creştine), până când medicina, psihiatria, pedagogia au început să contureze: Campe, Salzmann, apoi – în special – Kaan, Krafft-Ebing, Tardieu, Molle, Havelock Ellis au strâns cu atenţie laolaltă toată această sumară lirică a sexualităţii disparate. Astfel au început societăţile occidentale să completeze registrul nesfârşit al plăcerilor lor; le-au constituit ca într-un ierbar, le-au clasificat, le-au inventariat deficienţele cotidiene ca şi ciudăţeniile ori exacerbările. Este vorba de un moment important. Am da dovadă de multă superficialitate dacă i-am lua în derizume pe psihiatrii din secolul secolul XIX-lea, care îşi cereau iertare într-un mod declarativ pentru mârşăviile pe care aveau să le exprime, vorbind despre „atentatele la moravuri" ori de „aberaţiile simţurilor genezice". Eu aş înclina mai degrabă să salut această seriozitate a lor: aveau simţul evenimentului. Era momentul în care oamenii se aşteptau de la plăcerile cele mai insolite să enunţe despre ele însele un discurs de adevăr care nu mai trebuia altoit pe un discurs despre păcat ori despre mântuire, despre moarte ori despre veşnicie, ci pe unul referitor la trup şi la suflet – discursul ştiinţei. Cuvintele trebuiau, într-adevăr, să se teamă! A ajuns astfel să prindă formă ceva cu totul improbabil: o ştiinţă–mărturisire, o ştiinţă întemeiată pe ritualurile mărturisirii şi pe conţinutul acesteia, o ştiinţă care presupunea această extorsiune multiformă şi insistentă, stabilindu-şi drept obiect mărturisirea unui conţinut de nemărturisit. A existat, cu certitudine, un scandal, şi în orice caz o respingere a discursului ştiinţific, atât de bine împământenit în secolul al XIX-lea, când a trebuit să-şi asume tot acest discurs care provenea de undeva de jos. Paradox al teoriei, şi de asemenea al metodei: îndelungatele dezbateri despre posibilitatea de a constitui o ştiinţă a subiectului, validitatea introspecţiei, evidenţa experienţei de viaţă ori prezenţa în sine a conştiinţei răs-

pundeau probabil unei probleme inerente funcționării discursurilor de adevăr în societatea noastră: se poate oare constitui producția de adevăr conform cu vechiul model juridico-religios al mărturisirii şi smulgerea mărturisirii potrivit regulilor discursului ştiințific? Pot să afirme orice partizanii ideii că adevărul sexului a fost suprimat în secolul al XIX-lea într-un mod mai sever ca oricând, printr-un mecanism de obstrucționare şi printr-o slăbiciune centrală a discursului. În realitate, avem de-a face nu cu o absență, ci cu un exces, cu o suprasolicitare; avem de-a face mai degrabă cu prea mult discurs decât cu un discurs insuficient; în orice caz, asistăm la o intersectare a celor două forme de a produce adevăr: procedurile mărturisirii şi discursivitatea ştiințifică.

Şi, mai degrabă decât să socotim erorile, naivitățile, moralismele care au populat în secolul al XIX-lea discursurile de adevăr asupra sexului, ar fi mult mai bine să punctăm procedeele prin care această voință de a şti exercitată asupra sexului, specifică lumii occidentale moderne, a pus în funcțiune ritualurile mărturisirii în schemele regularității ştiințifice: cum a devenit posibilă constituirea acestei enorme şi tradiționale extorcări a mărturisirii sexuale în forme ştiințifice?

1. *Printr-o codificare clinică a „incitării la discurs“:* îmbinarea confesiunii cu examenul de conştiință, a relatării despre sine cu punerea în funcțiune a unui ansamblu de semne şi de simptome descifrabile; interogatoriul, chestionarul „strâns“, hipnoza sunt combinate cu procesul de amintire, cu asocierile libere: tot atâtea metode pentru a integra procedura mărturisirii într-un câmp de observații acceptabile din punct de vedere ştiințific.

2. *Prin stipularea unei cauzalități generale şi difuze:* exigența de a afla totul, posibilitatea de a interoga în privința oricărui subiect îşi vor afla justificarea în postulatul că sexul este înzestrat cu o putere cauzală inepuizabilă şi polimorfă. Se presupune că cel mai discret eveniment din comportamentul sexual – accident sau deviație, deficit sau exces – este în stare să aibă consecințele cele mai variate în întreaga viață a individului; nu există, practic, mala-

die sau tulburare psihică pentru care secolul al XIX-lea să nu fi imaginat măcar parțial o etiologie de ordin sexual. De la năravurile copiilor la tuberculoza adulților, la apoplexiile bătrânilor, la bolile de nervi sau la degenerescența rasei, medicina acelei vremi a clădit o întreagă rețea de cauzalități sexuale care pare în zilele noastre fantastică. Principiul sexului, „cauză a tuturor lucrurilor“, este reversul teoretic al unei necesități de ordin tehnic: a integra într-o practică de tip științific procedurile unei mărturisiri care trebuie să fie în același timp totală, meticuloasă și constantă. Pericolele infinite intrinsece sexului justifică acest caracter exhaustiv al cercetării sale inchizitoriale.

3. *Prin principiul unei stări latente implicite sexualității:* dacă trebuie extras adevărul sexului prin tehnica mărturisirii, faptul nu este îndreptățit doar prin natura dificilă a afirmării sale, ori pentru că e marcat de interdicțiile impuse de decență. Demersul este justificat, pentru că funcționarea sexului este obscură, pentru că prin natura sa este eluziv și pentru că atât energia, cât și mecanismele sale rezistă analizei; pentru că puterea sa cauzală este parțial clandestină. Încorporând sexul într-un proiect de discurs științific, secolul al XIX-lea a operat o deplasare a mărturisirii; ea are tendința să nu se mai refere la ceea ce subiectul ar dori să țină secret, ci la ceea subiectul însuși ignoră, un lucru ce nu poate ieși la lumină decât treptat, și prin acțiunea unei mărturisiri la care participă fiecare în felul său: cel care pune întrebările și cel care trebuie să răspundă. Principiul unei stări latente esențiale sexualității îngăduie să se grefeze pe o practică științifică constrângerea la o mărturisire dificilă. Ea trebuie extrasă forțat, deoarece e ceva tăinuit.

4. *Prin metoda de interpretare:* dacă mărturisirea trebuie făcută, aceasta nu se întâmplă numai pentru că cel care ascultă mărturisirea ar avea puterea de a ierta, de a mângâia și de a călăuzi. Ci fiindcă e necesar ca travaliul de producere a adevărului să treacă prin această relație dacă trebuie validat științific. Adevărul nu sălășluiește doar în subiectul care, mărturisind, l-ar revela de-a gata; adevărul se produce printr-o dublă acțiune: prezent, dar incomplet,

inconştient de sine înlăuntrul celui care vorbeşte, el nu poate să se împlinească decât în cel care îl culege. Doar acesta, ascultătorul, poate spune adevărul despre acest adevăr obscur: revelația mărturisirii trebuie însoțită de *interpretarea* celor spuse. Ascultătorul nu va mai fi stăpân pe dreptul de a ierta, judecătorul care dă o condamnare sau o absolvire: el va fi stăpânul adevărului. Ascultătorul are o funcție hermeneutică. În relație cu mărturisirea, puterea sa este nu numai aceea de a o cere – înainte ca ea să fie făcută – ori de a decide – după ce ea a fost rostită: ci şi puterea de a constitui datorită mărturisirii – şi descifrând-o – un discurs de adevăr. Tratând mărturisirea nu ca o dovadă, ci ca pe un semn, preschimbând sexualitatea în ceva care trebuie interpretat, secolul al XIX-lea şi-a oferit posibilitatea de a integra procedurile de mărturisire în forma ordonată a unui discurs ştiințific.

5. *Prin medicalizarea efectelor mărturisirii:* obținerea mărturisirii şi efectele sale sunt recodificate sub formă de operații terapeutice. Aceasta înseamnă în primul rând că domeniul sexului nu va mai fi situat doar în registrul greşelii şi al păcatului, a excesului ori a încălcării, ci sub regimul (care, oricum, nu este decât o traducere a primului) normalului şi al patologicului. Pentru întâia dată se delimitează o morbiditate proprie realității sexuale; sexul apare ca un teren minat de un înalt risc patologic: suprafață de propagare a celorlalte maladii, dar şi focar al unei simptomatologii proprii, aceea a instinctului, a predispozițiilor, a imaginilor, a plăcerii, a comportamentului. Prin urmare, aceasta înseamnă şi că mărturisirea va fi învestită cu o semnificație şi va fi prezentată drept necesară printre intervențiile medicale: cerută de medic, folositoare pentru diagnostic şi eficace, prin ea însăşi, în terapie. Dacă este destăinuit la timp, cui trebuie, şi dacă destăinuirea este făcută de cel care îl deține şi în acelaşi timp este şi responsabil pentru el, adevărul vindecă.

Să trecem în revistă nişte repere istorice mai ample: societatea noastră, terminând cu tradițiile a ceea ce a fost *ars erotica*, şi-a constituit o *scientia sexualis*. Mai exact, ea a stăruit în travaliul de a produce discursuri adevărate asupra sexului, şi a făcut-o prin adap-

tarea, nu lipsită de dificultate, a vechii proceduri a mărturisirii la regulile discursului ştiinţific. *Scientia sexualis*, dezvoltată începând cu secolul al XIX-lea, reţine, în mod paradoxal, în chip de nucleu ritul specific al confesării obligatorii şi exhaustive, care a fost în Occidentul creştin prima tehnică de producere a adevărului despre sex. Acest rit, încă de prin secolul al XVI-lea, se desprinsese treptat de taina penitenţei şi prin mijlocirea vindecării sufletelor şi a călăuzirii duhovniceşti – *ars artium* – a migrat către pedagogie, către relaţiile dintre adulţi şi copii, către relaţiile de familie, medicină şi psihiatrie; oricum ar fi fost, de aproape o sută cincizeci de ani, a fost creat un sistem complex spre a produce cu privire la sex discursuri adevărate: un sistem care străbate din plin istoria, deoarece grefează vechiul îndemn la mărturisire pe metodele de ascultare clinică. Şi datorită acestui sistem a putut apărea ca adevăr al sexului şi al plăcerilor sale ceva de soiul „sexualităţii“.

„Sexualitatea“ este corelativul acestei practici discursive constituite încetul cu încetul care este *scientia sexualis*. Trăsăturile esenţiale ale acestei sexualităţi nu ne redau nici o imagine mai mult ori mai puţin distorsionată de către ideologie, nici o necunoaştere determinată de către interdicţii: ele răspund exigenţelor funcţionale ale discursului ce trebuie să-şi producă adevărul, la intersecţia dintre o tehnică de mărturisire şi o discursivitate ştiinţifică, acolo unde a fost necesar să se afle între ele câteva mari mecanisme de adaptare (tehnică de ascultare, postulat de cauzalitate, principiu de latenţă, regulă de interpretare, imperativ de medicalizare), sexualitatea s-a definit ca fiind „naturală“: un teren permeabil pentru nişte procese patologice şi având deci nevoie de intervenţii terapeutice ori de normalizare; un câmp de semnificaţii ce trebuie descifrate; o ocazie a unor procese ocultate de mecanisme specifice; un focar de relaţii cauzale nedefinite, o vorbire obscură ce trebuie în acelaşi timp să fie scoasă la lumină şi ascultată. „Economia“ discursurilor, vreau să spun tehnologia lor intrinsecă, necesitatea funcţionării lor, tacticile pe care le aplică, efectele de putere pe care le subîntind şi pe care le vehiculează – toate acestea, şi nicidecum un sistem de reprezentări, sunt ceea ce constituie determinând trăsăturile esenţiale a ceea ce ele afirmă. Istoria sexualităţii – de fapt, a

acelei sexualități care a funcționat în secolul al XIX-lea ca domeniu de adevăr specific – trebuie realizată mai presus de orice din punctul de vedere al unei istorii a discursurilor.

Să luăm în considerare următoarea idee ca ipoteză generală de lucru. Societatea din secolul al XVIII-lea – poate fi oricum numită: burgheză, capitalistă ori industrială – nu i-a opus sexului un refuz fundamental de a-l recunoaşte. Dimpotrivă, a construit un întreg aparat pentru a produce despre el discursuri adevărate. Nu numai că această societate a vorbit mult despre sex şi i-a constrâns pe membrii ei facă acelaşi lucru, dar a făcut şi efortul de a formula despre sex un adevăr reglementat. De parcă ar fi ghicit că înlăuntrul sexului se ascundea un secret capital, de parcă ar fi fost un lucru esențial ca sexul să fie circumscris nu numai într-o economie a plăcerii, dar şi într-un regim organizat de cunoaştere. În acest fel, sexul s-a transformat treptat în obiectul unei mari suspiciuni; sensul general şi neliniştitor care ne parcurge împotriva voinței noastre comportamentele şi existențele, locul vulnerabil prin care se strecoară în noi amenințările răului; peticul de întuneric pe care îl purtăm în ființa noastră. Semnificație generală, secret universal, cauză omniprezentă, teamă nesfârşită: astfel încât, în această „chestiune" a sexului (în cele două sensuri ale cuvântului, de interogare* şi de problematizare, de exigență de mărturisire şi de încorporare într-o sferă de raționalitate) se dezvoltă două procese care necontenit se referă unul la altul: noi îi cerem să spună adevărul (dar ne păstrăm – deoarece el este secretul şi îi este imposibil să se sesizeze pe sine – dreptul de a enunța noi înşine adevărul în sfârşit revelat, în sfârşit descifrat despre adevărul său); şi îi pretindem să ne spună adevărul nostru ori, mai curând, îi cerem să spună adevărul profund tăinuit referitor la acest adevăr despre noi înşine despre care ne închipuim că îl deținem în conştiința imediată, îi spunem adevărul său, interpretând ceea ce ne spune despre el, iar el ne spune adevărul nostru revelând ceea ce se ascunde. Din acest joc a luat naştere lent, pe parcursul a mai multor sute de ani, o cunoaş-

* În franceză substantivul „question" are şi sensul de întrebare, chestiune, dar şi pe acela de „torturare a acuzaților şi a condamnaților pentru a-i face să mărturisească" (n.tr.).

tere a subiectului; cunoaştere a formei sale, dar mai ales a ceea ce îl scindează; a ceea ce îl determină, poate, dar mai ales îl face să se sustragă sieşi. Ar putea să pară ceva neaşteptat, dar nu trebuie să ne uimească dacă luăm în considerare îndelungata istorie a confesiunii creştine şi judiciare, deplasările şi metamorfozele acestei forme de cunoaştere-putere, atât de esenţială în Occident, care este mărturisirea: proiectul unei ştiinţe a subiectului a început să graviteze în jurul problemei sexului în cercuri din ce în ce mai mici. Cauzalitatea în subiect, inconştientul subiectului, adevărul subiectului în celălalt, care ştie, cunoaşterea în el a ceea ce nu ştie el însuşi, toate şi-au aflat loc de manevră în discursul despre sex. Totuşi, nu datorită unei proprietăţi specifice sexului însuşi, ci conform cu tacticile de putere imanente acestui discurs.

*

Scientia sexualis contra *ars erotica* – desigur. Dar trebuie menţionat că *ars erotica,* cu toate acestea, nu a dispărut din civilizaţia occidentală; şi nici măcar nu putem afirma că a lipsit totdeauna din mişcarea care urmărea constituirea unei ştiinţe despre sexualitate. În confesiunea creştină, şi mai ales în călăuzirea duhovnicească şi în introspecţiune, în urmărirea unirii spirituale şi a dragostei de Dumnezeu, a existat o întreagă serie de procedee înrudite cu o artă erotică: îndrumarea de către maestru pe parcursul unei căi iniţiatice, intensificarea experienţelor până şi în componentele lor fizice, creşterea efectelor prin discursul care le dublează, fenomenele de posesiune şi de extaz, atât de frecvente în catolicismul Contrareformei, toate acestea au fost, probabil, efectele scăpate de sub control care au trecut dincolo de tehnica erotică imanentă acestei subtile ştiinţe a cărnii. Mai rămâne întrebarea dacă, din secolul al XIX-lea, *scientia sexualis* – sub masca pozitivismului său decent – nu cumva se comportă, cel puţin prin anumite dimensiuni ale sale, ca o *ars erotica*. Poate că această producere de adevăr, oricât ar fi intimidat-o modul ştiinţific, şi-a înmulţit, şi-a înteţit – ba chiar şi-a creat – plăcerile intrinsece. Se spune adesea că noi nu am fost în stare să imaginăm plăceri noi. Dar noi măcar am inventat un alt soi de plăcere: plăcerea adevărului despre plăcere, plăcerea de a cu-

noaşte adevărul, de a-l desfăşura vederii, de a-l revela, de a fi fascinați când îl vedem, de a-l rosti, de a-i captiva şi de a-i captura pe semenii noştri prin el, de a-l mărturisi în taină, de a-l scoate la lumină prin viclenie; plăcere caracteristică discursului adevărat despre plăcere. Nu în idealul pe care îl promovează medicina, al unei sexualități sănătoase, nici în reveria umanistă a unei sexualități complete şi înfloritoare, nici măcar, cu atât mai puțin, în lirismul orgasmului şi în bunele sentimente ale bioenergiei nu trebuie să căutăm elementele cele mai importante ale unei *ars erotica* legate de cunoaşterea pe care o avem a sexualității (nu discutăm aici decât despre folosirea ei normalizatoare); acestea trebuie căutate în proliferarea şi intensificarea plăcerilor ce țin de producerea de adevăr asupra sexului. Tomurile savante, scrise şi citite, consultațiile şi examenele, teama de a răspunde la întrebări şi plăcerea subiectului de a se simți interpretat, atâtea istorisiri – spuse pentru urechile altora sau pentru sine, atâta curiozitate, nenumăratele confidențe al căror scandal îl suportă, nu fără o oarecare teamă, datoria de a spune adevărul, abundența de fantezii secrete, prețul atât de mare care se plăteşte pentru dreptul de a le şopti unui ascultător competent, pe scurt, formidabila „plăcere a analizei" (în sensul cel mai larg al acestui cuvânt) pe care Occidentul, de mai multe veacuri, a ațâțat-o cu pricepere, toate acestea constituie, într-un anumit sens, fragmentele rătăcitoare ale unei *ars erotica* pe care o conțin, dar nu în mod declarat, mărturisirea şi ştiința despre sex. Oare să credem că această *scientia sexualis* a noastră nu este altceva decât o formă specială de *ars erotica*? Că ar fi varianta occidentală de o extremă sofisticare a acestei tradiții pe care o crezusem pierdută? Sau trebuie să ne închipuim că toate aceste plăceri nu sunt nimic mai mult decât produsele secundare ale unei ştiințe sexuale, un avantaj menit să-i sprijine multiplele străduințe?

Oricum ar fi, pare foarte puțin consistentă ipoteza unei puteri represive pe care societatea noastră, din motive de economie, ar exercita-o asupra sexului, dacă luăm în considerare o întreagă serie de consolidări şi de intensificări ce apar la o primă privire: proliferare de discursuri, şi încă a unor discursuri atent circumscrise exigențelor puterii; formarea unei sexualități disparate şi constituirea

de dispozitive sexuale susceptibile nu numai de a o izola, dar şi de a o aminti, de a o incita, de a o constitui în focare de atenţie, de discursuri şi de plăceri; producere obligatorie de mărturisiri şi implementare, plecând din acest punct, a unui sistem de cunoaştere legitimă şi a unei economii de plăceri multiple. Avem de a face nu cu un mecanism negativ de excludere ori de respingere, ci mai degrabă cu crearea unei subtile reţele despre discursuri, de cunoaşteri, de plăceri, de puteri; e vorba nu de un curent de opinie ce s-ar obstina să alunge sexul „sălbatic" în vreo obscură şi inaccesibilă regiune, ci, din contră, de procese care îl diseminează la suprafaţa corpurilor şi a trupurilor, care îl aţâţă, îl fac să se arate şi să vorbească, îl instituie în real şi îi poruncesc să spună adevărul; o întreagă strălucire vizibilă a realităţii sexuale reflectate de proliferarea discursurilor, de obstinaţia puterilor şi de jocurile cunoaşterii cu plăcerea.

Nu cumva toate acestea nu sunt decât iluzii? O impresie precipitată dincolo de care o privire mai scrutătoare ar întâlni cu certitudine marea maşinărie deja cunoscută a represiunii? În spatele acestor câtorva fosforescenţe nu trebuie oare să aflăm sumbra lege care spune tot timpul *nu*? La aceste întrebări va răspunde – ori ar trebui să răspundă – cercetarea istorică. Cercetare asupra felului în care s-a închegat, de mai mult de trei secole, cunoaşterea sexului; asupra modului în care au proliferat discursurile care şi l-au stabilit ca obiect şi asupra raţiunilor datorită cărora s-a ajuns ca noi să punem un preţ aproape fabulos pe adevărul pe care aceste discursuri îşi imaginau a-l produce. Este probabil ca până la urmă aceste analize istorice să sfârşească prin a risipi teoria pe care pare să o fi schiţat această primă abordare de ansamblu. Dar postulatul iniţial, pe care aş dori să-l menţin cât mai mult posibil, este că aceste dispozitive de putere şi de cunoaştere, de adevăr ori de plăceri, aceste dispozitive atât de variate ale reprimării nu sunt în mod necesar secundare şi derivate; iar reprimarea, totuşi, nu este fundamentală şi victorioasă. Trebuie, aşadar, să tratăm cu seriozitate aceste dispozitive şi să inversăm direcţia analizei: mai degrabă decât de la o reprimare în general recunoscută şi de la o ignorare moderată a ceea ce credem că ştim, trebuie să plecăm de la aceste mecanisme pozitive

care produc cunoaştere, multiplică discursuri, induc plăceri şi generează putere; să le aflăm condițiile de apariție şi de funcționare şi să descoperim în ce fel se distribuie prin raportare la acestea, faptele de interdicție ori de ocultare ce sunt legate de ele. În final, vom avea de definit strategiile de putere imanente acestei voințe dc a şti. Plecând de la cazul precis al sexualității, va trebui să constituim „economia politică" a unei voințe de a şti.

IV
DISPOZITIVUL DE SEXUALITATE

Despre ce este vorba în această serie de studii? Despre traducerea în istorie a fabulei *Bijuteriile indiscrete.*

Printre însemnele sale, societatea noastră îl poartă şi pe acela al sexului care vorbeşte. Al sexului care este surprins, interogat şi care, silit şi totodată de bună voie, răspunde fără încetare. Un anumit mecanism, atât de fabulos încât devine invizibil, l-a acaparat într-o bună zi. Şi l-a făcut să rostească, într-un joc în care plăcerea se întreţese cu involuntarul – iar consensul cu inchiziţia – adevărul despre sine şi despre alţii. Cu toţii trăim, de mult timp, în ţara prinţului Mangogul: stăpâniţi de o enormă curiozitate în privinţa sexului, ne îndârjim să-l interogăm, nu ne mai săturăm să-l tot auzim şi să ascultăm vorbindu-se despre el, dispuşi să inventăm toate inelele fermecate ce i-ar putea constrânge discreţia. De parcă ar fi ceva esenţial pentru noi faptul de a putea obţine de la această parte a propriei noastre fiinţe nu numai plăcere, dar şi cunoaştere, şi de asemenea un întreg joc subtil între una şi cealaltă: cunoaştere a plăcerii, plăcere de a cunoaşte plăcerea, plăcere-cunoaştere; totul se petrece de parcă acest animal atât de curios şi plin de fantezie pe care îl adăpostim în corpul nostru ar avea la rându-i o ureche îndeajuns de curioasă, ochi îndeajuns de atenţi, o limbă şi un spirit destul de agere pentru a cunoaşte foarte multe despre el şi a fi pe de-a-ntregul în stare să le exprime, imediat ce i se cere asta cu o oarecare abilitate; între fiecare dintre noi şi sexul nostru Occidentul a clădit o neîncetată cerere a adevărului: acum e rândul nostru să-i smulgem adevărul, deoarece lui însuşi acesta i se sustrage; iar el trebuie să ni-l spună pe al nostru, pentru că este deţinătorul

din umbră al adevărului nostru. Este oare sexul tăinuit, aşadar? Tăinuit de alte pudori, ţinut secret de exigenţele insipide ale societăţii burgheze? Dimpotrivă – este de-a dreptul incandescent. A fost situat, cu câteva sute de ani în urmă, în miezul unui formidabil *demers de cunoaştere*. Dublu demers, deoarece noi suntem obligaţi să ştim ce se întâmplă cu el, în timp ce deasupra lui planează bănuiala că ştie ce se întâmplă cu noi.

O anume orientare a determinat, timp de câteva secole, situaţia de a-i pune sexului întrebarea: ce suntem noi? Şi îi punem această întrebare nu atât sexului–natură (element al sistemului lumii vii, obiect al biologiei), ci sexului–istorie, sexului–semnificaţie, sexului–discurs. Ne-am plasat pe noi înşine sub semnul sexului, dar nu atât sub semnul unei *Fizici a sexului,* cât sub al unei *Logici a sexului*. Nu trebuie să ne iluzionăm în această privinţă: sub marele şir al opoziţiilor binare (trup-suflet, carne-spirit, instinct-raţiune, pulsiuni-conştiinţă) care păreau a orienta sexul spre o pură mecanică lipsită de raţiune, Occidentul a ajuns nu numai, şi nu atât de mult, să integreze sexul într-o sferă de raţionalitate – ceea ce n-ar prezenta, probabil, nimic remarcabil, într-atât de mult ne-am obişnuit frecventând autorii greci cu astfel de „cuceriri“ – ci să ne facă să ne situăm, aproape în întregime – noi, trupul nostru, sufletul nostru, individualitatea noastră, istoria noastră – sub semnul unei logici a concupiscenţei şi a dorinţei. De cum se ridică întrebarea: cine suntem noi? această logică este cea care de acum încolo ne foloseşte drept cheie universală. De câteva zeci de ani specialiştii în genetică nu mai concep viaţa ca pe o formă de organizare înzestrată în plus cu bizara capacitate de a se reproduce; ci văd în mecanismul reproducerii tocmai ceea ce introduce în dimensiunea biologicului: matricea nu numai a fiinţelor vii, ci a vieţii. Or, de secole întregi, într-un mod probabil prea puţin „ştiinţific“, numeroşii teoreticieni şi practicieni ai senzualităţii făcuseră deja din specia umană produsul unui sex imperios şi inteligibil. Sexul–raţiune pentru tot şi toate.

Nu ar trebui, aşadar, să ne întrebăm: de ce este sexul atât de tăinuit? Care forţă l-a constrâns la tăcere atâta vreme şi doar în ultimul timp l-a lăsat puţin mai liber, îngăduindu-ne poate să-i punem întrebări, dar plecând încontinuu de la reprimarea sa şi prin in-

termediul reprimării? De fapt, această întrebare, atât de des repetată în vremea noastră, nu este altceva decât forma recentă a unei afirmații extrem de importante și a unei recomandări vechi de sute de ani: acolo este adevărul; acolo trebuie să vă duceți să-l surprindeți. *Acheronta movebo*: străvechea hotărâre.

> *Voi înțelepților, care aveți o înaltă*
> *și profundă știință!*
> *Voi ce înțelegeți și știți*
> *Cum, unde și când se adună întregul*
> *...Voi, mari înțelepți, spuneți-mi ce se petrece*
> *Spuneți-mi ce se întâmplă cu mine*
> *Spuneți-mi unde, cum și când*
> *De ce mi s-a întâmplat un asemenea lucru?*[1]

Trebuie așadar să ne întrebăm înainte de orice: care este această mare poruncă? De ce marea vânătoare pe urmele adevărului despre sex, a adevărului ascuns în sex?

În povestirea lui Diderot, un geniu bun, Cucufa, găsește pe fundul buzunarului său, alături de câteva fleacuri – grăunțe sfințite, pagode miniaturale din plumb și bomboane vechi – un minuscul inel de argint care, atunci când i se răsucește piatra, face să vorbească organele genitale ale celor întâlniți. Geniul îi face cadou acest inel vrăjit sultanului curios. Iar noi nu mai trebuie decât să descoperim care inel miraculos ne dăruiește o asemenea putere, pe degetul cărui stăpân a fost el pus; ce joc de putere ne permite ori implică inelul acesta și de ce fiecare dintre noi a putut deveni în relație cu propriul lui sex și cu cel al semenilor săi un soi de sultan atent și imprudent. Acest inel vrăjit, această bijuterie atât de puțin discretă când e vorba să-i determine pe alții să vorbească, dar atât de puțin vorbăreață când e vorba despre propriul său mecanism, este cel pe care trebuie să-l facem, la rândul său, să vorbească; și trebuie să vorbească despre sine. Trebuie povestită istoria acestei voințe de adevăr, a acestui demers de cunoaștere care de atâtea veacuri îi conferă sexului o ispititoare strălucire: istoria unei obsti-

---

[1] G. A. BÜRGER, citat de Schopenhauer, *Metafizica dragostei*.

nații și a unei înverșunări. Ce vrem noi de la sex, în afară de posibilele sale plăceri, de ne îndârjim atât de tare? De unde ne vine această răbdare ori această lăcomie de a-l constitui ca taină, cauză atotputernică, sens ascuns, teamă care nu permite repaosul? Și din ce cauză anume datoria de a afla acest dificil adevăr s-a transformat până la urmă într-un îndemn la desființarea tabuurilor și la aruncarea în aer a opreliștilor? Oare lucrarea era atât de dificilă încât era necesară o ademenire prin această promisiune? Ori această cunoaștere căpătase un asemenea preț – politic, economic, etic – încât a trebuit, pentru a-i constrânge pe oameni la acest chin, să le promitem că își vor afla în el propria lor eliberare?

Vom trece în revistă, pentru a introduce cercetările următoare, câteva generalități despre miza, metoda și domeniul care trebuie parcurs, ca și despre periodizările pe care le putem admite în chip provizoriu.

1
Care este miza?

Care este miza acestor cercetări? Realizez foarte bine că problematica pe care am conturat-o mai înainte a fost străbătută de o incertitudine: există un risc foarte mare ca investigațiile mai amănunțite pe care le-am proiectat să fie puse la index. Am tot repetat, de nenumărate ori, că din istoria societăților occidentale în ultimele secole nu se desprinde jocul unei puteri esențialmente represive. Mi-am destinat discursul eliminării acestei noțiuni, simulând ignorarea faptului că, în alte moduri și probabil într-o manieră mult mai radicală, se dezvolta o critică serioasă la nivelul teoriei dorinței. Teoria că sexul nu este „reprimat" nu datează, într-adevăr, de ieri de-alaltăieri. Psihanaliștii au spus asta de mult timp. Ei au respins micul mecanism simplu imaginat fără rețineri atunci când se vorbește despre reprimare: ideea unei energii rebele care ar trebui obstrucționată li s-a părut nepotrivită pentru a descifra felul în care se articulează puterea și dorința; ei le-au imaginat interconectate într-un mod mult mai complex, mai aproape de origini, decât jocul dintre o energie sălbatică, naturală și vie, urcând necontenit din jos, și o ordine provenind de sus care încearcă să se lupte cu ea; nu ar avea noimă să ne închipuim că dorința ar fi reprimată, pentru simplul motiv că legea rămâne esențială în formarea dorinței și a absenței care o instaurează. Raportul de putere s-ar afla deja acolo unde există dorință: așadar, ar fi o iluzie să-l denunțăm într-o reprimare exercitată ulterior; dar ar fi o vanitate, în egală măsură, să plecăm în căutarea unei dorințe situate în afara puterii.

Or, într-o manieră intenționat susținută confuză, de parcă ar fi fost vorba de noțiuni interșanjabile, eu am vorbit fie de *reprimare,*

fie de *lege,* de interdicție ori de cenzură. Am depășit – fie din obstinație, fie din neglijență –tot ceea ce poate diferenția implicațiile lor teoretice sau practice. Și pot înțelege cu ușurință faptul că pe bună dreptate mi se poate obiecta astfel: referindu-vă necontenit la tehnologiile pozitive ale puterii, vă străduiți să câștigați fără mari pierderi pe ambele fronturi; îi confundați pe adversari sub figura celui mai slab dintre ei și, vorbind despre reprimare, doriți în mod abuziv să dați de înțeles că ați eludat problema legii; și cu toate acestea rețineți din principiul puterii–lege consecința practică esențială, și anume faptul că nu poți scăpa de putere, că ea este tot timpul deja acolo și că puterea constituie chiar ceea ce se încearcă să i se opună. Din ideea puterii–represiune ați reținut fragmentul teoretic cel mai fragil, pentru a-l critica; din ideea puterii-lege ați reținut – dar pentru a o păstra în avantajul propriu – consecința politică cea mai sterilizantă.

Miza cercetărilor care vor urma este nu atât aceea de a avansa spre o „teorie" cât, mai curând, către o „analitică" a puterii; adică spre delimitarea domeniului specific constituit de relațiile de putere, precum și către determinarea instrumentelor care permit analiza. Dar mi se pare că această analitică nu se poate constitui decât în condițiile în care rămâne un loc liber pentru ea, iar noi scăpăm de o anume reprezentare a puterii, cea căreia eu i-aș spune – veți vedea îndată de ce – „juridico-discursivă". Aceasta este concepția care guvernează atât tematica reprimării, cât și teoria legii constitutive a dorinței. În alți termeni, ceea ce diferențiază analiza practicată în termeni de reprimare a instinctelor de aceea care se face în termeni de lege a dorinței este cu certitudine felul în care sunt concepute natura și dinamica pulsiunilor, și nu felul în care este concepută puterea. Ambele se servesc de o reprezentare comună a puterii care, după utilizarea care i se dă și după poziția care i se recunoaște în raport cu dorința, duce la două consecințe opuse: fie la promisiunea unei „eliberări", dacă puterea nu acționează asupra dorinței decât din exterior, fie – dacă ea este inerentă dorinței înseși – la afirmația: deja sunteți cu toții prinși în capcană. Nu este necesar, de altminteri, să ne imaginăm că această reprezentare ar fi caracteristică celor care ridică problema relațiilor dintre putere și sex. Ea este, de fapt, mult mai generală; o aflăm adeseori în anali-

zele politice ale puterii, iar rădăcinile ei ajung, probabil, adânc în istoria Occidentului.

Iată câteva dintre principalele ei trăsături specifice:

– *Relația negativă*. Între putere și sex nu există decât un raport negativ: respingere, excludere, refuz, obstrucție – ori ocultare sau mascare. Puterea „nu poate face" nimic în privința sexului ori a plăcerilor, cu excepția faptului că poate spune *nu*; dacă puterea produce totuși, ceva, e vorba de absențe ori de lacune; puterea suprimă elemente, introduce discontinuități, izolează ceea ce este unit, marchează granițe. Efectele sale iau forma generală a limitei ori a absenței.

– *Instanța regulii*. Puterea ar fi ceea ce, în esență, legea îi impune sexului. Asta semnifică în primul rând că sexul se situează sub un regim binar: licit și ilicit, îngăduit și interzis. Ceea ce înseamnă și că puterea îi dictează sexului o „ordine" care acționează în același timp ca formă de inteligibilitate: sexul este descifrat plecând de la relația sa cu legea, deci înseamnă că puterea acționează rostind regula: luarea în stăpânire a sexului de către putere s-ar produce prin limbaj sau, mai exact, printr-un act discursiv, care prin însuși faptul că se rostește, creează o stare de drept. Ea vorbește – și aceasta e regula. Forma pură a puterii ar rezida în funcția legiuitorului: iar modul său de a acționa ar fi, în relație cu sexul, de tip juridico-discursiv.

– *Ciclul interdicției*: nu te vei apropia, nu vei atinge, nu vei consuma, nu vei simți plăcere, nu vei vorbi, nu te vei arăta; în cele din urmă nici nu vei mai exista, decât în umbră și în taină. Puterea nu ar face să funcționeze asupra sexului decât o lege de prohibiție, a cărei țintă ar fi ca sexul să renunțe la sine. Instrumentul folosit pentru obținerea acestui deziderat: amenințarea cu o pedeapsă care n-ar consta în altceva decât în suprimarea lui. Renunță singur – căci altfel vei fi suprimat; nu te arăta – dacă nu vrei să dispari. Nu vei putea rămâne în viață decât cu prețul anulării tale. Puterea nu constrânge sexul decât printr-o interdicție care se folosește de alternativa dintre două inexistențe.

– *Logica cenzurii*. Se crede că această interdicție are trei forme: afirmația că nu este permis, piedica de a fi spus, negarea existenței. Forme în aparență greu de conciliat. Dar se trece în acest caz la

imaginarea unui fel de logică în lanț care ar fi caracteristică mecanismelor de cenzură: ea interconectează inexistentul, ilicitul şi inexprimabilul, astfel încât fiecare dintre acestea să se constituie totodată şi ca principiu şi ca efect al celorlalte: nu trebuie vorbit despre ceea ce este interzis astfel încât să-l anulezi până la urmă în realitate; ceea ce este inexistent nu are dreptul la nici un fel de formă de manifestare, nici măcar în planul vorbirii care i-ar enunța inexistența; iar ceea ce nu trebuie exprimat este surghiunit din real, în calitate de lucru interzis prin excelență. Logica puterii referitoare la sex ar fi deci logica paradoxală a unei legi care ar putea din exprimată ca o poruncă de inexistență, de non-manifestare şi de muțenie.

– *Unitatea dispozitivului*. Puterea asupra sexului ar fi deci exercitată în acelaşi mod la toate nivelurile. De sus în jos, atât în ceea ce priveşte hotărârile globale cât şi în intervențiile periferice, oricare ar fi aparatele ori instituțiile pe care s-ar baza puterea, ea ar acționa în mod uniform şi masiv; intră în acțiune angrenajele simple, la nesfârşit repetate, ale legii, ale interdicției şi ale cenzurii; trecând de la stat la familie, de la suveran la părinte, de la tribunal la măruntele pedepse zilnice, de la instanțele de dominare socială la structurile constitutive ale subiectului însuşi, există – doar că la o scară diferită – o formă unică a puterii. Această formă este dreptul, cu jocul dintre permis şi interzis, de a încălca legea şi de a fi pedepsit. Chiar dacă ia forma suveranului care face legea, a tatălui care interzice, a cenzorului care constrânge la tăcere ori a stăpânului ce rosteşte legea, toate formele puterii se limitează la o schemă juridică: efectele i se definesc ca supunere la o putere care înseamnă lege; subiectul ce se constituie ca supus este cel care se supune. Omogenității formale a puterii de-a lungul acestor instanțe i-ar corespunde în cazul celui constrâns – fie că e vorba de supus față de suveran, de cetățean față de stat, de copil față de părinți, ori de discipol față de magistru – forma generală de obediență. De o parte avem puterea care face legea, de cealaltă subiectul care i se supune.

În teoria generală că puterea reprimă sexul, ca şi în ideea legii constitutive a dorinței se află aceeaşi presupusă mecanică a puterii. Ea este definită într-un mod straniu de limitativ. Mai întâi pentru că ar fi o putere cu resurse sărace, parcimonioasă în procedee, mo-

notonă în privința tacticilor folosite, incapabilă să inventeze şi într-un fel condamnată la o continuă repetare. În al doilea rând, deoarece este o putere care, practic, nu ar putea decât să spună „nu"; care nu poate produce nimic, în stare doar să fixeze limite, puterea ar fi esențialmente anti-energie; paradoxul eficacității sale ar fi acela de a nu putea face nimic decât – cel mult – să determine ca supusul să nu poată face nimic la rându-i, cu excepția a ceea ce puterea îi permite să facă. În sfârşit, deoarece este o putere cu un model în esență juridic, care vizează doar enunțarea legii şi funcționarea interdicției. Toate modurile de dominație, de supunere, de înrobire s-ar limita în cele din urmă la efectul de supunere.

De ce este atât de uşor acceptată această concepție juridică a puterii? Îndepărtându-se astfel tot ceea ce ar putea să o facă eficientă, să-i confere bogăție strategică, pozitivitate? Într-o societate ca a noastră, în care aparatele de putere sunt atât de multe, ritualurile sale atât de vizibile şi instrumentele sale, în fapt, atât de certe, în această societate care a fost, probabil, mai inventivă decât oricare alta în privința mecanismelor de putere subtile şi penetrante, de ce există această tendință de a nu recunoaşte puterea decât sub forma negativă şi lipsită de chip a interdicției? De ce să limităm dispozitivele de dominare doar la procedura legii interdicției?

Ei bine, există o rațiune generală şi tactică ce pare de la sine înțeleasă: nu e posibil ca puterea să fie tolerată decât dacă ascunde o parte importantă din sine. Succesul său este direct proporțional cu ceea ce reuşeşte să camufleze din mecanismele sale. Ar fi oare acceptată puterea dacă ea ar fi pe de-a-ntregul cinică? Secretul nu constituie un abuz din partea ei: el este indispensabil funcționării puterii; şi nu numai pentru că îl impune celor pe care îi supune, ci şi pentru că şi acestora le este, probabil, la fel de indispensabil: oare ei l-ar accepta dacă nu ar vedea în el o simplă limită în calea dorinței lor, care le îngăduie să capete o parte intactă – chiar dacă redusă – de libertate? Puterea, ca pură limită ridicată în calea libertății, este, cel puțin în societatea noastră, forma generală a acceptabilității sale.

Există, probabil, o rațiune de ordin istoric pentru toate acestea. Marile instituții de putere care s-au constituit în Evul Mediu –

monarhia, statul cu dispozitivele sale – au înflorit pe fondul unei multiplicități de puteri preexistente – și, într-o anume măsură, împotrivindu-se acestora: puteri dense, dezordonate, conflictuale, puteri ce țineau de dominația directă ori indirectă asupra pământului, de posedarea armelor, de șerbie, de relațiile de suzeranitate și de vasalitate. Dacă acestea au putut să se consolideze, dacă au știut, folosindu-se de un șir de alianțe tactice, să determine acceptarea lor, aceasta s-a petrecut pentru că ele s-au prezentat ca instanțe de reglementare, de arbitrare, de delimitare, ca un mod de a introduce o ordine între aceste puteri, de a stabili un principiu, spre a le îmblânzi și a le distribui conform unor frontiere și unei ierarhii stabilite. Aceste mari forme de putere au acționat opunându-se unor puteri multiforme și aflate pe picior de război, pe deasupra acestor drepturi heterogene, ca principiu de drept având o întreită caracteristică: de a se constitui ca ansamblu unitar, de a-și identifica voința cu legea și de a se exercita prin intermediul mecanismelor de interdicție și de sancționare. Formula *pax et justitia* desemna – în această funcție pe care o pretindea – pacea ca interzicere a războaielor feudale ori private și justiția ca modalitate de a suspenda reglementarea pe cale privată a litigiilor. Probabil în cadrul acestei dezvoltări a marilor instituții monarhice era în joc altceva decât un edificiu pur și simplu juridic. Dar acesta a fost limbajul puterii, aceasta a fost reprezentarea pe care și-a dat-o și cu privire la care aduce mărturie o întreagă teorie a dreptului public, întemeiată în Evul Mediu – ori reformulată pornind de la dreptul roman. Dreptul nu a fost doar o armă iscusit mânuită de către monarhi; el a reprezentat pentru sistemul monarhic modul de manifestare, precum și forma acceptabilității sale. Începând cu Evul Mediu, în societățile occidentale exercitarea puterii s-a exprimat neîncetat prin drept.

O tradiție datând din secolul al XVIII-lea ori al XIX-lea ne-a obișnuit să plasăm puterea monarhică absolută în zona non-dreptului: arbitrar, abuzuri, capriciu, bunul plac, privilegii și excepții, continuarea tradițională a stărilor de fapt. Dar aceasta înseamnă să uităm o trăsătură istorică fundamentală, și anume că monarhiile occidentale s-au edificat ca sisteme de drept, și-au găsit reflectarea în teorii de drept și au făcut să funcționeze mecanismele lor de pu-

tere sub forma dreptului. Vechiul reproş pe care Boulainvilliers îl adresa monarhiei franceze – de a se fi slujit de drept şi de jurişti pentru a aboli drepturile şi a slăbi aristocraţia – este probabil, în linii mari, justificat. Graţie dezvoltării monarhiei şi a instituţiilor sale s-a instaurat această dimensiune a juridico-politicului; ea nu este, de bună seamă, adecvată modului în care puterea s-a exercitat şi se mai exercită; dar ea este codul conform căruia puterea se înfăţişează şi cere ea însăşi să fie gândită. Istoria monarhiei şi codificarea faptelor şi a procedurilor de putere într-un discurs juridico-politic au mers mână în mână.

Dar, în ciuda eforturilor care s-au făcut pentru a desprinde discursul juridic de instituţia monarhică şi pentru a elibera elementul politic de cel juridic, reprezentarea puterii a rămas tributară acestui sistem. Iată două exemple. Critica la adresa instituţiei monarhice în Franţa s-a făcut nu contra sistemului juridico-monarhic, ci în numele unui sistem juridic pur, riguros, în care să poată fi introduse – dezbărate de excese şi de neregularităţi – toate mecanismele de putere, împotriva unei monarhii care, în ciuda afirmaţiilor sale, trecea necontenit dincolo de drept şi se plasa pe sine deasupra legilor. Critica politică s-a slujit atunci de o întreagă reflecţie politică ce însoţise dezvoltarea monarhiei pentru a o condamna; dar ea nu a pus la îndoială principiul conform căruia dreptul trebuie să fie forma însăşi a puterii şi că puterea trebuie întotdeauna să se exercite sub forma dreptului. Un alt tip de critică adusă instituţiilor politice a apărut în secolul al XIX-lea – critică mult mai radicală, deoarece îşi propunea să demonstreze nu numai că puterea reală scapă regulilor dreptului, dar şi că sistemul dreptului însuşi nu era decât un mod de a exercita violenţa şi de a o anexa în folosul unora, făcând să funcţioneze, sub aparenţa legii generale, disimetriile şi injustiţiile unei dominaţii. Dar şi această critică a dreptului se face pe fondul unui postulat conform căruia puterea trebuie, în esenţă şi la modul ideal, să se exercite conform unui drept fundamental.

În fond, în ciuda diferenţelor de epoci şi de obiective, reprezentarea puterii a rămas obsedată de monarhie. În gândirea şi în analiza politică încă nu i s-a tăiat regelui capul; de aici importanţa care i se atribuie încă în teoria puterii problemei dreptului şi a violenţei, a le-

gii şi a ilegalităţii, a voinţei şi a libertăţii, şi mai cu seamă celei a statului şi a suveranităţii (chiar dacă aceasta nu mai este interogată în persoana suveranului, ci într-o fiinţă colectivă). A gândi puterea pornind de la aceste probleme înseamnă a o gândi pornind de la o formă istorică deosebit de caracteristică societăţilor noastre: monarhia juridică. Deosebit de caracteristică dar, orice s-ar zice, trecătoare. Chiar dacă multe dintre formele sale au persistat şi încă mai persistă, mecanisme foarte noi ale puterii au pătruns-o încetul cu încetul – şi aceste mecanisme noi nu se pot reduce la reprezentări de drept. Vom vedea mai încolo că aceste mecanisme de putere sunt cele care au început, în parte cel puţin, din secolul al XVIII-lea, să guverneze viaţa oamenilor, a oamenilor priviţi ca trupuri vii. Şi dacă este adevărat că discursul juridic a putut sluji pentru a reprezenta – probabil într-un mod non-exhaustiv – o putere centrată, în esenţă, pe prelevare şi pe moarte, acest discurs capătă un aspect deosebit de eterogen în cadrul noilor procedee de putere care funcţionează pe bază de tehnică şi nu de drept, de normalizare şi nu de lege, de control şi nu de pedeapsă – şi care se exercită la niveluri şi prin forme care trec dincolo de stat şi de aparatele sale. Noi am intrat de secole într-un tip de societate în care discursul juridic poate în măsură tot mai mică să codifice puterea şi să-i servească drept sistem de reprezentare. Tendinţa este de a ne îndepărta tot mai mult de o dominare a dreptului, ce începuse deja să rămână în trecut în perioada când Revoluţia Franceză – şi, o dată cu ea, epoca constituţiilor şi a codurilor – păreau să-i promită o dezvoltare ulterioară.

Această reprezentare juridică este încă operantă în cadrul analizelor contemporane privind raporturile dintre putere şi sex. Dar problema nu este de a şti dacă dorinţa îi este străină puterii, dacă ea este anterioară legii, cum se crede adesea, ori dacă, dimpotrivă, nu cumva legea este cea care o instaurează. Nu în aceasta constă esenţialul; este vorba de un cu totul alt aspect. Oricare i-ar fi natura, dorinţa continuă, în orice caz, să fie concepută în raport cu o putere considerată mereu de ordin juridic şi discursiv – o putere ce-şi află elementul central în enunţarea legii. Continuăm să rămânem legaţi de o anume imagine a puterii–lege, a puterii–suveranitate, pe care au alcătuit-o teoreticienii dreptului şi ai instituţiei

monarhice. Şi tocmai de această imagine trebuie să ne eliberăm – adică de privilegiul teoretic al legii şi al suveranității – dacă vrem să facem o analiză a puterii considerată în interacțiunea concretă şi istorică a modurilor sale de funcționare. Trebuie să clădim o analitică a puterii care nu va mai considera dreptul ca model şi cod.

Recunosc fără rețineri că această istorie a sexualității – ori mai degrabă această serie de studii privind raporturile istorice dintre putere şi discursul asupra sexului – este „circulară“, în sensul că este vorba de două tentative care trimit una la cealaltă. Să încercăm să ne desprindem de o reprezentare juridică şi negativă a puterii, să renunțăm a o gândi în termeni de lege, de interdicție, de libertate şi de suveranitate: cum vom mai analiza atunci ceea ce s-a întâmplat în istoria recentă cu acest lucru, în aparență unul dintre cele mai interzise din viața noastră şi din trupul nostru – sexul? Cum altfel, dacă nu sub forma prohibirii şi a stavilei, are puterea acces la sex? Prin care mecanisme, prin ce tactici, cu ajutorul căror dispozitive? Dar să admitem, în schimb, că o cercetare ceva mai atentă ar arăta că în societățile moderne puterea nu a guvernat în fapt sexualitatea sub forma legii şi a suveranității; să presupunem că analiza istorică ar dezvălui prezența unei adevărate „tehnologii“ a sexului, mult mai complexă şi, mai ales, mult mai pozitivă decât simplul efect al unei „interdicții“; atunci acest exemplu – pe care nu putem să nu-l considerăm deosebit de privilegiat, deoarece, în domeniul sexului mai mult decât oriunde altundeva, puterea părea să funcționeze ca interdicție – nu ne sileşte oare să admitem, cu privire la putere, principii de analiză care nu țin de sistemul dreptului şi forma legii? Trebuie deci ca, acceptând o altă teorie a puterii, să constituim în acelaşi timp o altă grilă de interpretare istorică şi, examinând mai îndeaproape un întreg material istoric, să înaintăm încetul cu încetul spre o altă concepție despre putere. Să gândim deopotrivă sexul fără lege şi puterea fără rege.

2
Metoda

În continuare vom analiza, aşadar, formarea unui anumit tip de cunoaştere referitoare la sex, nu în termeni de reprimare ori de lege, ci de putere. Termenul „putere“ prezintă însă riscul multor confuzii. Confuzii în privința identității sale, a formei pe care o ia, a unității sale. Când vorbesc despre putere, nu înțeleg prin acesta „Puterea“ – adică totalitatea instituțiilor şi a aparatelor care garantează obediența cetățenilor față de un stat determinat. Şi nu înțeleg prin putere nici un anumit mod de aservire care, contrar violenței, s-ar înfățişa sub forma regulii. În fine, nu vorbesc despre putere dându-i sensul de sistem generalizat de dominație pe care un element ori un grup îl exercită asupra altuia, şi ale cărui efecte, prin ramificații succesive, ar străbate întregul corpului social. Analiza în termeni de putere nu trebuie să stipuleze drept date inițiale suveranitatea statului, forma de lege ori unitatea de ansamblu a unei dominații; mai curând, acestea constituie formele ei finale. Eu cred că prin putere trebuie să înțelegem în primul rând multiplicitatea relațiilor de forță care sunt imanente domeniului în care se exercită, şi sunt constitutive organizării lor; jocul care le modifică, le consolidează, le inversează, prin necontenite lupte şi confruntări; sprijinul pe care aceste relații de forțe le află unele într-altele, astfel încât să constituie un lanț sau un sistem, ori – din contră – decalajele, contradicțiile care le separă unele de altele; în fine, strategiile prin care îşi produc efectele şi a căror configurație generală – ori cristalizare instituțională – se materializează în aparatele statale, în formularea legii, în hegemoniile sociale. Condiția de posibilitate a puterii, în orice caz punctul de vedere care îi îngăduie să-şi facă exercitarea inteligibilă, până la efec-

tele cele mai „periferice“ şi care totodată îngăduie ca mecanismele sale să fie folosite ca model de inteligibilitate a câmpului social, această condiţie, aşadar, nu trebuie căutată în existenţa originară a unui centru, într-un focar unic de suveranitate din care ar radia forme derivate şi descendenţe; aceasta nu este decât baza mobilă a raporturilor de forţă care induc necontenit, prin inegalităţile lor, situaţii de putere, mereu locale şi instabile. Este vorba de o omniprezenţă a puterii: nu pentru că ea s-ar bucura de privilegiul de a aduna totul sub unitatea ei de neînvins, ci pentru că ea se produce în fiecare clipă, în fiecare punct, ori mai curând în fiecare relaţie dintre un punct şi alt punct. Puterea este peste tot; nu pentru că ea ar cuprinde totul, ci pentru că vine de peste tot. Şi în ceea ce ea are ca dimensiune permanentă, repetitivă, inertă, reproducătoare, „puterea“ nu este decât efectul global care se instituie pornind de la toate aceste mobilităţi, înlănţuirea care se bazează pe fiecare dintre ele şi, la rândul ei, le fixează. Evident, trebuie să fim nominalişti: puterea nu este o instituţie, nici o structură, nici un anume potenţial cu care ar fi înzestraţi unii oameni; este numele dat unei instituţii strategice complexe într-o societate dată.

Trebuie aşadar să inversăm formula şi să spunem că politica este războiul continuat cu alte mijloace?* Probabil că, dacă dorim păstrarea unei distanţe între război şi politică, ar trebui mai curând să admitem că această multitudine de raporturi de forţă poate fi codificată – parţial, niciodată total – fie sub forma „războiului“, fie sub forma „politicului“; acestea ar fi cele două metode diferite (dar gata să contamineze una pe alta) în care pot fi incluse aceste raporturi de forţă dezechilibrate, eterogene, instabile, încordate.

În aceeaşi direcţie, am putea să elaborăm câteva afirmaţii:

– puterea nu este ceva ce se obţine, se smulge ori se distribuie, ceva ce poate fi păstrat ori lăsat să scape; puterea se exercită din numeroase puncte, şi aceasta se face prin interacţiunea unor relaţii schimbătoare şi inegale;

---

* Autorul se referă la formula celebră a lui Clausewitz: „Războiul este continuarea politicii prin alte mijloace“ (n. tr.).

– relațiile de putere nu se află într-o poziție de exterioritate față de alte tipuri de raporturi (procese economice, raporturi de cunoaștere, relații sexuale), ci le sunt imanente; ele sunt efectele imediate ale delimitărilor, ale inegalităților ori dezechilibrelor care au loc aici, şi sunt în mod reciproc condițiile interne ale acestor diferențieri; relațiile de putere nu se află într-o poziție de suprastructură, cu simpla funcție de interdicție ori de reproducere; acolo unde acționează, ele au o funcție direct productivă;

– puterea vine de jos; adică la originea relațiilor de putere şi ca matrice generală, nu există o opoziție binară şi globală între dominatori şi dominați, o dualitate care s-ar propaga de sus în jos şi asupra unor grupuri din ce în ce mai mici, până în adâncurile corpului social. Mai curând trebuie să credem că raporturile de forță multiple care se constituie şi acționează în aparatele de producție, în familii, în grupurile mici, în cadrul instituțiilor, servesc drept suport unor ample efecte de separare cu ramificații în întregul corp social. Aceste efecte trasează, aşadar, o linie de forță generală ce străbate conflictele locale, conectându-le între ele; în mod cert, acestea determină, la rândul lor, redistribuiri în interiorul lor, alinieri, omogenizări, aşezări în serie, convergențe. Marile dominații sunt efectele hegemonice neîncetat susținute de intensitatea tuturor acestor conflicte;

– relațiile de putere sunt în acelaşi timp intenționale şi non-subiective. Dacă sunt inteligibile, sunt astfel nu pentru că ar fi efectul, în termeni de cauzalitate, al unei alte instanțe ce le-ar „explica", ci pentru că ele sunt în întregime parcurse de un calcul: nici o putere nu se exercită în absența unor intenții şi a unor obiective. Ceea ce nu înseamnă că puterea este rezultatul opțiunii sau al hotărârii unui subiect individual; nu trebuie căutat un stat-major care îi guvernează raționalitatea; pentru că nici casta ce domină, nici grupurile ce țin sub control aparatele statului, nici aceia care iau cele mai importante decizii economice nu sunt cei care administrează întreaga rețea de putere ce funcționează într-o societate (făcând-o să funcționeze); raționalitatea puterii este cea a unor strategii adeseori foarte explicite la nivelul lor limitat – cinismul local al puterii – care, prin înlănțuire, prin condiționare şi transfer, îşi află

unele într-altele suportul şi condiţia; în final acestea formează dispozitive de ansamblu. În privinţa aceasta logica este încă absolut limpede, intenţiile sunt decodificabile, şi totuşi uneori nu mai poate fi identificat nimeni care să le fi conceput şi prea puţini spre a le enunţa: acesta este caracterul implicit al marilor strategii anonime, aproape mute, care coordonează tactici elocvente ai căror „inventatori" ori responsabili sunt de cele mai multe ori lipsiţi de ipocrizie;

– acolo unde există putere, există şi rezistenţă şi cu toate acestea – sau mai curând chiar datorită acestui fapt –, rezistenţa nu se află niciodată într-o poziţie de exterioritate în raport cu puterea. Trebuie să admitem că suntem în mod necesar „în" putere, că nu putem să ne sustragem ei, că în raport cu ea nu există exterioritate absolută, deoarece am fi atunci, fără speranţă, supuşi legii? Sau că, dacă istoria este viclenia raţiunii, puterea ar fi, la rându-i, viclenia istoriei – cea care iese tot timpul victorioasă? Ar însemna să nu ţinem seama de caracterul strict raţional al raporturilor de putere. Ele nu pot exista decât în funcţie de o multitudine de puncte de rezistenţă care au, în relaţiile de putere, rolul de adversar, de ţintă ori de punct de sprijin. Aceste puncte de rezistenţă sunt omniprezente în reţeaua puterii. Nu există, deci, în raport cu puterea, *un* loc al marelui Refuz – suflet al revoltei, focar al tuturor răscoalelor, lege pură a revoluţionarului. Există *mai multe* rezistenţe – care constituie tot atâtea cazuri aparte: posibile, necesare, improbabile, spontane, sălbatice, solitare, concertate, supuse, violente, ireductibile, dispuse la compromis, materialiste ori gata de sacrificiu; prin definiţie, ele nu pot exista decât în sfera strategică a relaţiilor de putere. Ceea ce nu înseamnă că ele nu sunt decât o consecinţă, tiparul negativ ce formează, raportat la dominaţia esenţială, reversul mereu pasiv, sortit tot timpul eşecului. Rezistenţele nu ţin de câteva principii eterogene; ele nu sunt nici o iluzie ori o promisiune neapărat nerespectată, ci constituie celălalt termen în interiorul relaţiilor de putere; cel care li se opune tot timpul. Aceste rezistenţe sunt, şi ele, neregulat distribuite: punctele, nodurile, focarele de rezistenţă sunt risipite cu o densitate mai mare sau mai mică în timp şi spaţiu, aducând uneori în prim-plan, în mod definitiv, grupuri

ori indivizi, făcând să devină incandescente anumite puncte ale corpului, anumite momente ale vieții, anumite tipuri de comportament. Avem de-a face cu mari şi radicale rupturi, cu nişte masive divizări binare? În unele cazuri, da. Dar cel mai adesea este vorba de puncte de rezistență mobile şi efemere, instaurând într-o societate clivaje ce se deplasează, distrugând unități şi determinând regrupări, punându-şi amprenta pe indivizii înşişi, fragmentându-i şi remodelându-i, delimitând în trupul şi în sufletul lor regiuni ireconciliabile. Aşa cum rețeaua raporturilor de putere formează până la urmă un țesut dens care traversează aparatele şi instituțiile, fără a se localiza exact în ele, tot astfel migrarea punctelor de rezistență traversează stratificările sociale şi unitățile individuale. Şi, poate, codificarea strategică a acestor puncte de rezistență este aceea care face o revoluție posibilă, într-o oarecare măsură aşa cum statul se sprijină pe integrarea instituțională a raporturilor de putere.

Trebuie să încercăm o analiză a mecanismele de putere în acest domeniu al raporturilor de forță. Astfel vom putea eluda sistemul Suveran–Lege, care a fascinat gândirea politică atâta amar de vreme. Şi dacă este adevărat că Machiavelli a fost unul dintre puținii autori – şi, probabil că în aceasta rezidă scandalul „cinismului" său – care au conceput puterea Principelui în termeni de raporturi de forță, poate ar trebui ca noi să facem un pas înainte, să lăsăm deoparte persoana Principelui şi să descifrăm mecanismele de putere plecând de la strategia imanentă raporturilor de forță.

Întorcându-ne la sex şi la discursurile de adevăr care şi l-au apropriat, chestiunea care se ridică nu trebuie aşadar să fie: în condițiile unei anume structuri statale date, în ce fel şi pentru care motive puterea are nevoie să instituie un sistem de cunoaştere a sexului? Nu este relevantă nici întrebarea: cărei dominații de ansamblu i-a servit atenția acordată, din secolul al XVIII-lea, producerii de discursuri adevărate despre sex? Nu se pune problema nici să aflăm ce lege a guvernat la fel de mult regularitatea comportamentului sexual şi exactitudinea a ceea ce se spunea despre el. Mai curând cred că întrebarea este următoarea: într-un anume tip de discurs despre sex, într-o formă anume de extorcare a adevărului

ce apare istoriceşte şi în locuri determinate (în jurul trupului copilului, privitor la sexul femeii, cu ocazia practicilor de control al natalităţii etc.) care sunt relaţiile de putere cele mai imediate, cele mai locale, care acţionează? Cum fac ele posibile aceste tipuri de discurs şi, invers, cum le folosesc drept suport aceste discursuri? Cum este transformat, prin chiar exercitarea lor, jocul acestor relaţii de putere: consolidare a unor termeni, estompare a altora, efecte de rezistenţă, contra-investiri, în aşa fel încât nu există un tip de aservire fix, stabilit o dată pentru totdeauna? Cum se înlănţuie aceste relaţii de putere potrivit logicii unei strategii globale care ia retrospectiv înfăţişarea unei politici unitare şi voluntariste a sexului? Vorbind în termeni schematici mai degrabă decât să reducem la forma unică a marii Puteri toate violenţele infinitezimale exercitate asupra sexului, toate privirile tulburi în direcţia lui, toate metodele cărora li se anulează cunoaşterea posibilă, este necesar mai curând să încrustăm adânc producţia abundentă a discursurilor despre sex în câmpul relaţiilor de putere multiple şi mobile.

De aceea propunem, cu titlu preliminar, patru reguli; ele nu trebuie totuşi luate ca nişte imperative metodice, constituindu-se cel mult ca nişte recomandări la prudenţă.

1. *Regula imanenţei*

Nu trebuie să se creadă că ar exista un domeniu anume al sexualităţii care să releve de drept de o cunoaştere ştiinţifică, dezinteresată şi liberă, dar asupra căruia exigenţele – de ordin economic ori ideologic – ale puterii ar fi făcut să acţioneze mecanisme de interdicţie. Dacă sexualitatea a devenit un domeniu de cunoaştere, aceasta s-a întâmplat plecând de la relaţiile de putere care au stipulat-o ca obiect posibil; în schimb, dacă puterea a putut să şi-o fixeze drept ţintă, aceasta s-a întâmplat pentru că anumite tehnici de cunoaştere, proceduri de discurs au putut să o învestească. Între tehnicile de cunoaştere şi strategiile de putere nu există nici o exterioritate, deşi fiecare are un rol specific şi se definesc una pe alta în funcţie de diferenţa dintre ele. Punctul de pornire va fi, aşadar,

ceea ce ar putea fi numit „focarele locale“ de putere–cunoaştere; spre exemplu, raporturile care se instituie între penitent şi confesor, sau între credincios şi duhovnic: aici, şi sub semnul „cărnii“ care se cere a fi stăpânită, diferite forme de discurs – examinare a conştiinţei, interogatorii, mărturisiri, interpretări, discuţii – vehiculează, într-un du-te-vino continuu, forme de înrobire şi scheme de cunoaştere. În acelaşi mod, corpul copilului, pus sub supraveghere, împresurat în leagănul său, în pat ori în camera sa de o întreagă turmă de părinţi, doici, servitori, pedagogi şi medici, cu toţii urmărind cu atenţie cele mai mici manifestări ale sexului său, a fost, mai ales începând cu secolul al XVIII-lea, un alt „focar local“ de putere-cunoaştere.

2. *Regulile variaţiilor continui*

Să nu încercăm să aflăm cine posedă puterea în domeniul sexualităţii (bărbaţii, adulţii, părinţii, medicii) şi cine este privat de ea (femeile, adolescenţii, copiii, bolnavii), nici cine are dreptul de a şti şi cine este constrâns la ignoranţă. Mai degrabă ar trebui să cercetăm schema modificărilor pe care le implică raporturile de forţă prin propria lor funcţionare. „Distribuţiile de putere“, „însuşirea cunoaşterii“ reprezintă întotdeauna numai secţiuni instantanee operate fie în procese de consolidare cumulată a celui mai puternic element, fie în procese de inversare a raportului, ori de creştere concomitentă a celor doi termeni. Relaţiile de putere-cunoaştere nu sunt forme determinate de repartiţie, ci „matrice de transformare“; ansamblul pe care îl forma în secolul al XIX-lea tatăl, mama, educatorul, medicul în jurul copilului şi al sexului său a fost traversat de transformări necontenite, de deplasări continui, iar rezultatul lor cel mai important a fost o bizară inversiune: dacă sexualitatea copilului fusese la început problematizată sub forma unui raport direct dinspre medic spre părinţi (sub forma recomandărilor, a îndemnurilor la supraveghere, a ameninţărilor referitoare la viitor), până la urmă sexualitatea adulţilor înşişi a fost adusă în discuţie în interiorul relaţiilor dintre psihiatru şi copil.

3. *Regula dublei condiționări*

Nici un „focar local", nici o „schemă de transformare" nu ar putea funcționa dacă nu s-ar integra, în final, printr-o serie de înlănțuiri succesive, într-o strategie de ansamblu. Și, invers, nici o strategie nu ar putea asigura efecte globale dacă nu s-ar baza pe relații exacte și subtile care nu joacă rolul de aplicație și de consecință, ci acela de sprijin și punct de ancorare. Între unele și altele nu există discontinuități, ca și cum ar fi vorba de două niveluri diferite (unul microscopic și celălalt macroscopic); dar nici omogenitate (ca și cum unul n-ar fi decât proiecția mărită ori miniaturizarea celuilalt); mai curând trebuie să ne gândim la o dublă condiționare a unei strategii în virtutea specificității tacticilor posibile, precum și a tacticilor, prin efectul învelișului strategic care le face să funcționeze. Spre exemplu, în interiorul unei familii tatăl nu este „reprezentantul" suveranului ori al statului; iar suveranul și statul nu reprezintă în nici un caz proiecțiile la scară mărită ale tatălui. Dar dispozitivul familial, tocmai prin caracterul său insular și eteromorf în relație cu celelalte mecanisme ale puterii, a putut fi suportul marilor manipulări care au avut ca rezultat controlul malthusian asupra natalității, incitările populaționiste, medicalizarea sexului și psihiatrizarea formelor sale non-genitale.

4. *Regula polivalenței tactice a discursurilor*

Discursul despre sex nu trebuie analizat ca o simplă suprafață pe care se proiectează mecanisme de putere. Căci puterea și cunoașterea vin să se grefeze chiar pe discurs. Și din acest motiv precis trebuie să privim discursul ca pe o serie de fragmente discontinui având o funcție tactică ce nu este nici uniformă, nici stabilă. Mai exact, nu trebuie să ne închipuim o lume a discursului sfâșiată între discursul permis și discursul exclus, ori între discursul dominant și cel care este dominat; trebuie să luăm în considerare o multitudine de elemente discursive ce pot acționa în strategii diverse. Și chiar această distribuție trebuie să ne-o imaginăm, cu tot

conținutul ei sub forma lucrurilor ascunse, a enunțurilor solicitate ori interzise; cu ceea ce implică ea ca variante şi efecte diferite în funcție de vorbitor, de poziția sa în cadrul puterii, de contextul instituțional căruia îi aparține; să luăm în calcul, totodată, deplasările care se operează şi refolosirea de formule identice pentru obiecte opuse. Discursurile, ca şi tăcerile, nu sunt o dată pentru totdeauna înrobite puterii, ori în conflict cu ea. Trebuie să recunoaştem o acțiune complexă şi instabilă unde discursul poate fi atât unealtă, cât şi efect de putere, dar şi obstacol, piedică; punct de rezistență şi de plecare al unei strategii opuse. Discursul transmite şi produce putere; el o consolidează, dar în acelaşi timp o minează, o expune, o face vulnerabilă şi îngăduie să fie obstrucționată. Într-un mod asemănător, tăcerea şi secretul apără puterea, fixează adânc interdicțiile acesteia, dar, totodată, îşi micşorează severitatea lăsând loc unor toleranțe mai mult ori mai puțin obscure. Să luăm, de exemplu, istoria unei practici care a constituit, prin excelență, „marele păcat“ împotriva firii. Extrema discreție a textelor referitoare la sodomie – o categorie atât de confuză –, reticența aproape generalizată de a vorbi despre ea a îngăduit mult timp o dublă funcționare: pe de o parte, o extremă asprime (arderea pe rug încă mai era pedeapsa pentru sodomie în secolul al XVIII-lea, şi înainte de jumătatea acestui secol încă nu avusese loc nici un protest important), iar pe de altă parte, o toleranță incontestabil foarte mare (pe care o deducem în mod indirect din faptul că au existat foarte puține condamnări judiciare, şi pe care o aflăm mai direct datorită unor mărturii referitoare la societățile masculine existente în cadrul armatei ori la unele Curți). Dar emergența, o dată cu secolul al XIX-lea, în psihiatrie, în jurisprudență ca şi în literatură, a unei serii de discursuri despre speciilor ori subspeciilor de homosexualitate, despre inversiune, despre pederastie, despre „hermafroditismul psihic“ a permis cu certitudine un puternic elan al controlului social în această zonă de „perversitate“; dar aceste discursuri au făcut posibilă totodată constituirea unui discurs „replică“: homosexualitatea a început să vorbească despre sine, să-şi revendice legitimitatea ori „naturalitatea“, şi adesea chiar prin vocabular, cu categoriile prin care era descalificată din punct de vedere medical. Nu

avem, de o parte, discursul puterii şi, de cealaltă, un alt discurs care să i se opună. Discursurile sunt elemente ori blocuri tactice în sfera raporturilor de forță; în interiorul uneia şi aceleiaşi strategii pot coexista discursuri contradictorii; aşa cum ele se pot transfera, fără a-şi modifica forma, între strategii opuse. Nu este vorba să ne întrebăm mai întâi din care teorie implicită provin discursurile despre sex ori ce delimitări morale presupun acestea, ori dacă ele reprezintă ideologia dominantă sau pe cea dominată; în schimb, discursurile despre sex trebuie să fie analizate la două niveluri: cel al productivității lor tactice (ce efecte reciproce de putere şi de cunoaştere produc ele) şi cel al integrării lor din perspectivă strategică (ce conjunctură şi ce raport de forțe fac necesară folosirea lor într-un episod sau altul al diverselor înfruntări).

Trebuie, în final, să ne îndreptăm către o concepție despre putere care înlocuieşte privilegiul legii cu punctul de vedere al obiectivității; înlocuieşte privilegiul interdicției cu punctul de vedere al eficacității tactice; în locul principiului suveranității situează analiza unui câmp multiplu şi mobil de raporturi de forță în care se produc efecte globale, dar niciodată pe de-a-ntregul stabile, de dominație. Asistăm la emergența mai curând a unui model strategic decât a unui model al dreptului. Şi nu optăm pentru această orientare dintr-o alegere speculativă, ori dintr-o preferință teoretică; ci pentru că, într-adevăr, una dintre trăsăturile esențiale ale societăților occidentale este faptul că raporturile de forță, care mult timp îşi aflaseră principala formă de exprimare în război, sub toate înfățişările sale, s-au transferat treptat în domeniul puterii politice.

3
Domeniul

Sexualitatea nu trebuie reprezentată ca o acțiune recalcitrantă, străină prin natura sa şi rebelă din necesitate față de o putere care, în ceea ce o priveşte, îşi consumă toate forțele în străduința de a o supune, adesea eşuând în încercarea de a o stăpâni în totalitate. Ea se înfăţişează mai curând ca un punct de trecere extrem de dens pentru relațiile de putere: între bărbați şi femei, între tineri şi bătrâni, între preoți şi laici, între administrație şi populație. În relațiile de putere sexualitatea nu este cel mai surd dintre elemente, ci mai degrabă unul dintre cele înzestrate cu cea mai mare instrumentalitate, putând servi la efectuarea unui număr maxim de manevre şi ca punct de sprijin, principal punct de articulație pentru cele mai diverse strategii.

Nu există o strategie unică, globală, valabilă pentru întreaga societate şi care să intereseze toate manifestările sexului; de pildă, ideea că s-ar fi încercat de multe ori, prin diverse căi, să se reducă sexul la funcția sa de reproducere, la forma sa heterosexuală şi adultă, precum şi la legitimitatea sa matrimonială, nu explică în mod limpede, probabil, numeroasele obiective vizate, numeroasele mijloace utilizate în politicile sexuale privitoare la ambele sexe, la vârstele diverse, la diferitele clase sociale.

La o primă vedere cred că pot fi distinse, începând cu secolul al XVIII-lea, patru mari strategii de ansamblu care constituie în privința sexului sisteme specifice de cunoaştere şi de putere. Ele nu au fost create în acel moment precis; dar acesta a fost perioada în care au căpătat coerență, au ajuns, în domeniul puterii, la o efici-

ență maximă, iar în domeniul cunoașterii la o productivitate care a făcut posibilă descrierea lor într-o relativă autonomie.

Isterizarea corpului femeii: un triplu proces prin care trupul femeii a fost analizat – calificat și descalificat – ca un corp pe de-a-ntregul saturat de sexualitate; prin care corpul femeii a fost încorporat, printr-o patologie care i-ar fi intrinsecă, în domeniul practicilor medicale; prin care, în fine, a fost făcut să comunice organic cu corpul social (a cărui fecunditate trebuie să o asigure cu regularitate), cu spațiul familial (acolo unde trebuie să reprezinte un element substanțial și funcțional) și cu viața copiilor (pe care o produce și a cărei chezașă trebuie să fie printr-o responsabilitate de ordin biologico-moral care se întinde pe toată perioada educației): Mama, în reprezentarea ei negativă, „femeia nervoasă", este forma cea mai evidentă a acestei isterizări.

Pedagogizarea sexului copilului: dubla afirmație că aproape toți copiii au ori sunt susceptibili de a avea o activitate sexuală, precum și că această activitate sexuală, fiind necuvenită – în același timp „naturală" dar și „împotriva firii" – comportă primejdii fizice și morale, colective și individuale; copiii sunt definiți ca ființe sexuale „liminare", situați dincoace de sex, dar deja în interiorul lui, pe o riscantă linie de graniță; părinții, familiile, educatorii, medicii și, mai târziu, psihiatrii trebuie să se ocupe, încontinuu, de acest germene sexual prețios și supus riscurilor, periculos și pus în pericol; această pedagogizare este ilustrată mai ales de războiul împotriva onanismului care a durat în Occident mai mult de două secole.

Socializarea comportamentelor procreatoare: socializare economică, prin mijlocirea tuturor mecanismelor de ațâțare și de abținere instituite, prin măsuri „sociale" ori fiscale, în fecunditatea cuplurilor; socializare de ordin politic, prin responsabilizarea cuplurilor în relație cu întregul corp social (care trebuie redusă ori, dimpotrivă, sporită), socializare medicală, prin valoarea patogenă, pentru individ ca și pentru specie, atribuită practicării unui control al natalității.

În final, *psihiatrizarea plăcerii perverse*: instinctul sexual a fost separat ca instinct biologic și psihic autonom; s-a făcut o analiză clinică a tuturor formelor de anomalii de care instinctul sexual ar fi putut fi afectat; i s-a conferit un rol de normalizare și de patolo-

gizare în interiorul oricărei conduite; în sfârşit, pentru toate aceste anomalii s-a căutat o tehnologie de corijare.

În interiorul preocupării pentru sex, într-o continuă creştere pe parcursul secolului al XIX-lea, se schițează ca obiecte privilegiate ale cunoaşterii patru figuri, ținte şi puncte de fixare ale tentativelor de cunoaştere: femeia isterică, copilul masturbator, cuplul malthusian, adultul pervers – fiecare dintre aceste figuri fiind corelativul uneia dintre strategiile care, fiecare în felul său, a traversat şi a folosit sexul copiilor, al femeilor şi al bărbaților.

Cu ce avem de a face în aceste strategii? Cu o luptă contra sexualității? Ori cu o străduință de prelua controlul asupra ei? Cu o încercare de a guverna mai bine şi de a camufla tot ceea ce avea sexualitatea în ea indiscret, prea țipător, rebel? Cu o modalitate de a formula, referitor la sexualitate, o parte a cunoaşterii care ar fi acceptabilă ori utilă? În realitate, avem de-a face mai curând cu producerea sexualității însăşi. Aceasta nu trebuie considerată ca un soi de dat natural pe care puterea s-ar strădui să-l reprime, ori ca un domeniu obscur pe care tot puterea ar încerca, treptat, să-l dea la iveală. Este numele care poate fi dat unui dispozitiv istoric: nu unei realități interioare, dificil de controlat, ci unei mari rețele de suprafață în care ațâțarea trupurilor, intensificarea plăcerilor, impulsionarea discursurilor, consolidarea controlului şi a rezistențelor se înlănțuie, pe baza câtorva mari strategii de cunoaştere şi de putere.

Se poate admite că din relațiile sexuale a rezultat în orice societate un *dispozitiv de alianță*: sistem de căsătorie, de stabilire şi de dezvoltare a legăturilor de rudenie, de transfer al numelor şi al bunurilor. Acest dispozitiv de alianță, alături de mecanismele de constrângere care îl garantează şi de cunoaşterea adesea complexă pe care o necesită, a devenit tot mai neimportant pe măsură ce procesele economice şi structurile politice nu mai puteau afla în el un instrument adecvat ori un sprijin suficient. Societățile occidentale moderne au inventat şi au instaurat, mai ales începând cu secolul al XVIII-lea, un nou dispozitiv care, suprapus peste cel inițial dar fără să-l anuleze, a contribuit la micşorarea importanței sale. Este

dispozitivul de sexualitate: ca şi dispozitivul de alianţă, el se articulează pe partenerii sexuali, dar într-un fel cu totul diferit. Putem compara punct cu punct cele două dispozitive. Cel de alianţă se cristalizează în jurul unui sistem de reguli care defineşte ceea ce este îngăduit şi ceea ce este interzis, ceea ce se recomandă şi ilicitul; dispozitivul de sexualitate acţionează potrivit unor tehnici mobile, polimorfe şi conjuncturale de putere. Dispozitivul de alianţă are, drept principale obiective, reproducerea ansamblului de relaţii şi conservarea legii care le guvernează; în timp ce dispozitivul de sexualitate determină mai curând o extindere permanentă a domeniilor şi a formelor de control. Pentru primul, pertinentă este relaţia dintre nişte parteneri cu un statut anumit; pentru al doilea, pertinente sunt senzaţiile trupului, calitatea plăcerilor, natura impresiilor, oricât de evanescente ori imperceptibile ar fi ele; în fine, dispozitivul de alianţă este strâns grefat pe economie, datorită rolului pe care îl poate avea în transferul şi în circulaţia bogăţiilor; dispozitivul de sexualitate este conectat cu economia prin multiple şi subtile relee, cel mai important fiind trupul – trupul care produce şi care consumă. Pe scurt, dispozitivul de alianţă are drept scop asigurarea unei homeostazii a corpului social, a cărui funcţionare trebuie să o păstreze; de aici relaţia sa privilegiată cu dreptul; de aici şi faptul că momentul esenţial este „reproducerea". Principala raţiune de a fi a dispozitivului de sexualitate este nu reproducerea, ci acţiunea de proliferare, de inovare, de anexare; el trebuie să inventeze, să invadeze trupurile din ce în ce mai amănunţit şi să controleze populaţiile într-un mod din ce în ce mai global. Trebuie, aşadar, să admitem trei sau patru teze opuse celei care stipula o sexualitate reprimată de către formele moderne ale puterii: sexualitatea este conectată cu dispozitive recente de putere; ea a fost într-o continuă expansiune începând cu secolul al XVII-lea; modul de organizare pe care s-a întemeiat din acel moment nu este menit reproducerii; încă de la început a fost vorba de o intensificare a trupului, o creştere a valorii acestuia ca obiect de cunoaştere şi ca element în cadrul raporturilor de putere.

Ar fi inexact să afirmăm că dispozitivul de sexualitate a înlocuit dispozitivul de alianţă. Este justificat să ne închipuim că ar putea

să i se substituie în viitor. Dar, de fapt, în momentul actual, deşi tinde să i se suprapună în parte, încă nu l-a anulat şi nu l-a zădărnicit pe primul. De altminteri, se constată din desfăşurarea istoriei că dispozitivul de sexualitate a apărut şi s-a închegat în jurul şi plecând de la dispozitivul de alianță. Practica penitenței, apoi cercetarea propriei conştiințe şi călăuzirea duhovnicească i-au fost nucleul constitutiv; or, am văzut deja că la tribunalul penitenței era vorba despre sexul privit ca suport al unor relații; întrebarea repetată întruna se referea la legătura permisă ori interzisă (adulter, relații în afara căsătoriei, legătura prohibită de gradul de rudenie ori prin statut, caracterul legitim sau nu al actului de împreunare); apoi, treptat, o dată cu noua pastorală şi cu aplicarea ei în seminare, în colegii şi în mănăstiri, s-a ajuns de la o problematică a relației la o problematică a „cărnii", adică a trupului, a senzației, a naturii plăcerii, a mişcărilor celor mai secrete ale concupiscenței, a formelor subtile ale delectării şi ale consimțirii. „Sexualitatea" era pe cale să se nască dintr-o tehnică a puterii ce îşi avea originea centrată pe alianță. De atunci ea n-a încetat să funcționeze prin raportare la un sistem de alianță şi luându-l drept sprijin. Celula familială, aşa cum a fost ea pusă în valoare în secolul al XVIII-lea, a îngăduit ca pe cele două dimensiuni principale ale sale – axa soț-soție şi axa părinți-copii – să se articuleze elementele principale ale dispozitivului de sexualitate (trupul femeii, precocitatea infantilă, reglementarea natalității şi, într-o măsură probabil mai mică, categorisirea perverşilor). Nu trebuie înțeleasă familia, în forma ei contemporană, ca o structură socială, politică şi economică de alianță care exclude sexualitatea, ori măcar o înfrânează, o atenuează în măsura posibilului şi nu-i păstrează decât funcțiile utile. Din contră, rolul ei este să o implementeze şi să o erijeze în suport permanent al său. Ea asigură producerea unei sexualități neomogene în relație cu privilegiile alianței, îngăduind cu toate acestea ca sistemele de alianță să fie traversate de o întreagă nouă tactică de putere, până atunci necunoscută de acestea. Familia constituie punctul de intersecție dintre sexualitate şi alianță: ea transferă legea şi dimensiunea juridică în dispozitivul de sexualitate; şi totodată transferă economia plăcerii şi intensitatea senzațiilor în regimul de alianță.

Această fixare a dispozitivului de alianță și a dispozitivului de sexualitate sub forma familiei îngăduie înțelegerea multor lucruri: faptul că familia a devenit, începând cu secolul al XVIII-lea, un loc obligatoriu al afectelor, al sentimentelor, al dragostei; că sexualitatea are familia ca loc privilegiat de exprimare; că, pentru această rațiune, ea se naște „incestuoasă". Este foarte probabil ca în societățile în care predominau dispozitivele de alianță tabu-ul incestului să fi fost o regulă de funcționare indispensabilă. Dar într-o societate ca a noastră, în care familia este focarul cel mai activ al sexualității și unde, cu certitudine, exigențele acesteia îi conservă și îi prelungesc existența, incestul, din motive total diferite și într-un mod extrem de diferit, are un loc central: în acest cadru este solicitat și refuzat necontenit, obiect al obsesiei și al atracției, secret redutabil și articulație indispensabilă. El se prezintă drept lucrul care, în cel mai înalt grad, este interzis în sânul familiei, în aceeași măsură în care familia funcționează ca dispozitiv de alianță; dar totodată incestul este încontinuu solicitat, pentru ca familia să fie un factor de ațâțare permanentă a sexualității. Dacă mai bine de o sută de ani Occidentul s-a preocupat atât de mult de interzicerea incestului, dacă printr-o convenție aproape unanimă a fost privită această interzicere ca un universal social și unul dintre punctele de trecere obligatorii pentru cultură, probabil că acestea s-au întâmplat deoarece respectiva interdicție a fost considerată atât o cale de protecție împotriva unui impuls incestuos, cât și împotriva extinderii și a implicațiilor acestui dispozitiv de sexualitate ce fusese instituit, dar al cărui dezavantaj, printre atâtea beneficii, era faptul că ignora legile și formele juridice ale alianței. Afirmația că orice societate, și implicit a noastră, este supusă acestei reguli a regulilor, oferea garanția că dispozitivul de sexualitate ale cărui stranii efecte începeau să fie manipulate – și, printre acestea, se afla intensificarea afectivă a spațiului familial – nu ar putea să se sustragă marelui și vechiului sistem al alianței. Astfel dreptul, chiar în noua mecanică a alianței, era salvat. Căci acesta este paradoxul unei societăți care a inventat începând cu secolul al XVIII-lea atâtea tehnologii de putere exterioare dreptului: temându-se de efectele și de proliferările puterii, ea încearcă să le recodifice în

forme de drept. Dacă admitem că pragul oricărei culturi este interzicerea incestului, înseamnă că sexualitatea se află din cele mai vechi timpuri situată sub semnul legii şi al dreptului. Etnologia, rescriind neîncetat de atâta timp teoria transculturală a interdicției incestului, a meritat întregul edificiu modern al sexualității şi al discursurilor teoretice pe care aceasta le produce.

Cele întâmplate în secolul al XVII-lea pot fi interpretate astfel: dispozitivul de sexualitate, care se formase mai întâi la granița instituțiilor familiale (în interiorul îndrumării duhovniceşti, al pedagogiei) se va centra din nou, treptat, asupra familiei: ceea ce avea în el străin, ireductibil, primejdios chiar pentru dispozitivul de alianță – conştiința acestui risc se manifestă în criticile atât de des formulate la adresa indiscreției duhovnicilor, precum şi în întreaga dezbatere care, mai târziu, se poartă în privința educației private ori publice, instituționale ori familiale a copiilor[1] – este acum asumat din nou de către familie – o familie reorganizată, restrânsă probabil, având cu certitudine mai multă forță în raport cu vechile funcții pe care le avusese în dispozitivul de alianță. Părinții, soții devin în cadrul familiei principalii agenți ai unui dispozitiv de sexualitate care în afară îşi află suport din partea medicilor, a pedagogilor, mai apoi din partea psihiatrilor, şi în interiorul căreia raporturile de alianță sunt acum dublate ori „psihiatrizate". În acest context îşi fac apariția noi personaje: femeia nervoasă, soția frigidă, mama indiferentă ori invadată de gânduri ucigaşe, soțul impotent, sadic, pervers, fata isterică ori neurastenică, copilul precoce şi deja istovit, tânărul homosexual care se opune căsătoriei ori îşi neglijează soția. Acestea sunt figurile mixte ale alianței deviate şi ale sexualității anormale; ele transferă dezordinea sexualității pervertite în domeniul alianței; îi dau sistemului de alianță ocazia de a-şi susține meritele în domeniul sexualității. Şi atunci din sânul familiei se aude un neîncetat apel: acela de a fi ajutată să rezolve aceste nefericite jocuri ale sexualității şi ale alianței; ajunsă în capcana unui

[1] *Tartuffe* de Molière şi, la o distanță de peste un secol, *Preceptorul* de Lenz sunt elocvente în ceea ce priveşte interferențele dintre dispozitivul de sexualitate şi dispozitivul familiei, în cazul îndrumării duhovniceşti (*Tartuffe*) ori al educației (*Preceptorul*).

dispozitiv de sexualitate care a înconjurat-o din exterior şi care ajutase la dezvoltarea ei în forma modernă, ea lansează către medici, către pedagogi şi psihiatri, către preoţi şi pastori, către toţi „experţii" posibili, tânguirea suferinţei sale sexuale. Totul se întâmplă de parcă familia ar afla dintr-o dată redutabilul secret a ceea ce i se insuflase şi care i se sugera neîncetat: ea, arcă fundamentală a alianţei, era germenele tuturor peripeţiilor sexului. Şi o vedem, cel puţin de la mijlocul secolului al XIX-lea, hăituind chiar în interiorul ei cele mai minore urme de sexualitate, smulgând de la sine însăşi cele mai teribile spovedanii, cerând să fie ascultată de toţi cei care i se par a şti multe şi oferindu-se cu totul unei examinări nesfârşite. Familia constituie în dispozitivul de sexualitate cristalul: ea pare să difuzeze o sexualitate pe care de fapt doar o reflectă şi o difractă. Din cauza penetrabilităţii sale şi în urma acestui joc de reflexe spre exterior, ea constituie pentru acest dispozitiv unul dintre cele mai preţioase elemente tactice.

Dar toate acestea s-au petrecut nu fără tensionare şi fără probleme. Şi în această privinţă Charcot reprezintă figura centrală. Ani de-a rândul, acest medic a fost cel mai celebru dintre cei la care familiile, saturate de o sexualitate împovărătoare, veneau să solicite mediere şi îngrijiri. Iar prima grijă a acestui om – care primea, veniţi de pretutindeni, părinţi care îşi aduceau copiii, bărbaţi cu soţiile lor, femei împreună cu soţii lor — să-l izoleze pe „bolnav" de familia sa şi, pentru a fi observat mai bine, să aibă cât mai puţine contacte verbale cu ea[1]. Charcot le dădea această recomandare şi discipolilor săi. El încerca să disocieze domeniul sexualităţii de sistemul alianţei, voind să-l trateze pe primul printr-o practică medicală ale cărei trăsături specifice – tehnicitatea şi autonomia – erau afirmate de modelul neurologic. Astfel medicina îşi asuma, conform regulilor unei cunoaşteri specifice, o sexualitate

---

[1] CHARCOT, *Leçons du Mardi*,

7 ianuarie 1888:

„Pentru a putea trata cum trebuie o fată isterică, ea nu trebuie lăsată să locuiască împreună cu tatăl şi mama sa, ci trebuie dusă într-o instituţie de sănătate... Ştiţi cât timp plâng după mamele lor tinerele fete, atunci când le părăsesc?... În medie, dacă doriţi: cam o jumătate de oră, ceea ce nu înseamnă prea mult..."

de care ea însăşi sfătuise familiile să se preocupe, înfăţişând-o ca pe o sarcină extrem de importantă şi un pericol major. De mai multe ori Charcot arată cu câtă dificultate familiile „cedau“ pacientul medicului, cu toate că veniseră spre a i-l da în grijă, cum acestea asaltau spitalele în care era izolat subiectul şi cu ce imixtiuni tulburau necontenit activitatea medicului. Şi totuşi, familiile nu aveau de ce să fie neliniştite: căci terapeutul intervenea numai pentru a da bolnavii înapoi sistemului familiei ca indivizi integrabili din punct de vedere sexual. Iar această intervenţie care manipula corpul sexual nu-l îndreptăţea pe medic să se pronunţe într-un discurs explicit. Despre aceste „cauze genitale“ nu trebuie să se discute – iată, rostită doar cu jumătate de voce, fraza pe care una dintre cele mai celebre urechi ale epocii noastre a reperat-o, într-una din zilele anului 1886, venind din partea lui Charcot.

În acest spaţiu al acţiunii a venit să se adăpostească psihanaliza, dar împreună cu o modificare considerabilă a regimului neliniştilor şi al reîncredinţărilor. În primele faze ea a deşteptat, în mod cert, neîncredere şi ostilitate, pentru că, ducând până la limită lecţia lui Charcot, încerca să descifreze sexualitatea indivizilor în afara controlului familiei; ea scotea la lumină această sexualitate fără a face apel la modelul neurologic; în plus, includea în analizele sale relaţiile familiale. Şi deodată psihanaliza, care aparent, în cadrul modalităţilor sale tehnice, situa mărturisirea sexualităţii în exteriorul suveranităţii familiale, afla chiar în inima acestei sexualităţi, în calitate de principiu formator al său şi de cheie a inteligibilităţii sale, legea alianţei, jocurile întreţesute ale nunţii şi ale rudeniei, incestul. Garanţia că acolo, în adâncurile sexualităţii fiecăruia, va fi descoperit raportul părinţi-copii îngăduia, chiar în clipa în care totul părea a indica procesul invers, să se păstreze suprapunerea dispozitivului de sexualitate pe sistemul de alianţă. Sexualitatea nu risca în nici un caz să apară, prin natura ei, ca străină legii: ea nu se constituia decât prin aceasta din urmă. Părinţi, nu vă temeţi să vă duceţi copiii la analiză: ea îi va face să afle că, oricum ar sta lucrurile, tot pe voi vă iubesc. Copii, nu vă plângeţi de faptul că nu sunteţi orfani şi că regăsiţi mereu în adâncul vostru Mama-Obiect

sau însemnul suveran al Tatălui; prin părinți ajungeți la țărmul dorinței. Iată cum se explică faptul că, în finalul atâtor reticențe, asistăm un enorm consum de analiză în societățile în care dispozitivul de alianță și sistemul familiei necesitau o consolidare. Căci în aceasta rezidă unul dintre aspectele esențiale în întreaga istorie a dispozitivului de sexualitate; o dată cu tehnologia „cărnii", în creștinismul clasic, el a fost creat pe baza sistemelor de alianță și a regulilor care îl întemeiau; dar în zilele noastre el are un rol invers: tinde să susțină vechiul dispozitiv al alianței. De la călăuzirea duhovnicească a conștiinței la psihanaliză, dispozitivele de alianță și de sexualitate, printr-o mișcare de rotație potrivit unui lent proces ce durează de mai mult de trei secole, și-au inversat pozițiile; în cadrul pastoralei creștine, legea alianței codifica o „carne" care urma să fie descoperită și îi impunea încă de la început o armătură care încă mai avea un caracter juridic; o dată cu psihanaliza, sexualitatea devine entitatea care conferă un trup și o viață regulilor alianței, saturându-le de dorință.

Domeniul care se cere analizat în diferitele studii care vor constitui un alt volum este, așadar, acest dispozitiv de sexualitate: conturarea sa pornind de la „carnea" creștină; dezvoltarea sa pe parcursul celor patru mari „strategii" care s-au constituit în secolul al XIX-lea: sexualizarea copilului, isterizarea femeii, împărțirea în „specii" a perverșilor, reglementarea populației: toate aceste strategii traversând o familie care s-a dovedit a fi nu atât putere de interdicție, cât factor esențial de sexualizare.

Primul moment ar corespunde necesității de a constitui o „forță de muncă" (deci: *nu* „cheltuielilor" inutile, *nu* energiei risipite; toate forțele concentrate doar asupra muncii) și de a-i asigura reproducerea (conjugalitate, nașterea copiilor supusă reglementării). Al doilea moment ar corespunde acelei epoci de *Spätkapitalismus,* în care exploatarea muncii salariate nu necesită aceleași coerciții violente și fizice ca în secolul al XIX-lea, iar politica trupului nu mai pretinde eliminarea sexului ori reducerea acestuia la funcția ei de reproducere; mai degrabă ea trece, prin direcționarea sa multiplă, în circuitele controlate ale economiei; se petrece o desublimare supra-represivă, cum se zice.

Or, dacă politica sexului nu pune în ecuație în primul rând legea interdicției, ci un întreg aparat tehnic, dacă este vorba mai degrabă de produccrea „sexualității“ decât de reprimarea sexului, trebuie să renunțăm la scandarea acestei teorii a reprimării, să izolăm analiza de problema forței de muncă şi să abandonăm, fără îndoială, cnergetismul difuz care afirmă tema unei sexualități reprimate din motive de ordin economic.

4
Periodizarea

Dacă dorim să centrăm istoria sexualității asupra mecanismelor eprimării, trebuie să admitem două mari momente de ruptură. Înâiul se petrece în secolul al XVII-lea: este vorba despre emergența narilor prohibiții, despre valorizarea doar a sexualității adulte și natrimoniale, despre injoncțiunile de decență, despre escamotarea bligatorie a trupului, despre reducerea la tăcere și pudorile impuse imbajului; cealaltă ruptură are loc în secolul al XIX-lea; de altfel, ıvem de-a face nu atât cu o ruptură, cât cu o inflexiune a curbei: în ıceastă epocă mecanismele de reprimare par să fi început să devină nai laxe; de la interdicții severe privind sexul s-ar trece la o relativă oleranță în sfera relațiilor prenupțiale și extraconjugale; se pare, de ısemenea, că s-a mai estompat blamarea „perverșilor", condamnaea lor prin lege se limitează în parte; în mare măsură, au fost anuate tabuurile care împovărau sexualitatea infantilă.

Trebuie încercată urmărirea cronologiei acestor procese: invențile, mutațiile de ordin instrumental, remanențele. Dar trebuie consilerate, de asemenea, calendarul folosirii lor, cronologia difuzării, ːfectele (de obediență sau de rezistență) induse de aceste procese. Desigur, aceste date nu coincid cu marele ciclu represiv, care de bicei este plasat între secolul al XVII-lea și al XX-lea.

1. Cronologia tehnicilor înseși are o origine îndepărtată. Nuːleul lor originar trebuie căutat în practicile penitențiale ale creștiıismului medieval ori, mai curând, în dubla serie constituită de bligația confesiunii, detaliată și periodică, care li se impunea tutuor credincioșilor de către Conciliul din Latran, și de metodele as-

cetismului: exersarea spiritului şi misticismul, dezvoltate cu o deosebită intensitate cam din secolul al XIV-lea. Reforma, în primul rând, catolicismul de după conciliul de la Trento, mai pe urmă, marchează o mutație esențială şi o ruptură în interiorul a ceea ce am putea numi „tehnologia tradițională a cărnii". Ruptură căreia trebuie să-i cunoaştem profunzimea; nu trebuie totuşi exclus un anume paralelism între metodele catolice şi cele protestante de examen de conştiință şi de îndrumare duhovnicească: ici şi colo se stabilesc, cu grade de subtilitate diferite, procedee de analiză şi de traduceri în discurs a „concupiscenței". Tehnică bogată, rafinată, ce se constituie cam din secolul al XVI-lea prin îndelungate elaborări teoretice şi care se fixează la sfârşitul secolului al XVIII-lea în formule ce pot fi simbolizate de rigorismul atenuat al lui Alfonso de Liguori, pe de o parte, şi de pedagogia wesleyană, pe de alta.

Dar chiar la sfârşitul acestui secol al XVIII-lea, şi din nişte rațiuni care rămân de definit, lua naştere o tehnologie a sexului în întregime nouă: era nouă pentru că, fără a fi realmente independentă de tematica păcatului, ea se sustrăgea în esența ei instituției ecleziastice. Prin mijlocirea pedagogiei, a medicinei şi a economiei ea făcea ca sexul să devină nu numai o chestiune laică, ci o problemă de stat; mai mult, o problemă în care corpul social în totalitate, precum şi fiecare dintre indivizi, erau îndemnați să se pună sub supraveghere. Era nouă şi deoarece se dezvolta în conformitate cu trei axe: cea a pedagogiei, care avea ca obiectiv sexualitatea specifică copilului, cea a medicinei, care țintea psihologia sexuală specifică femeii şi, în sfârşit, axa demografiei, care-şi fixase drept obiectiv reglementarea spontană sau organizată a natalității. „Păcatul tinereții", „bolile de nervi" şi „fraudele la adresa procreării" (cum vor fi denumite mai târziu aceste „funeste taine") sunt astfel caracteristice celor trei domenii privilegiate ale acestei noi tehnologii. Probabil că, pentru fiecare dintre aceste aspecte, ea relua, în acelaşi timp făcându-le mai simple, metode deja elaborate de către creştinism: sexualitatea copiilor fusese deja adusă în discuție şi dezbătută în pedagogia spirituală a creştinismului (este relevant că primul tratat dedicat păcatului de *Mollities*, scris în secolul al XV-lea de Gerson, educator şi mistic, precum şi culegerea *Onania*, elaborată de Dekker în secolul al

XVIII-lea, reproduc cuvânt cu cuvânt pilde deja cunoscute din pastorala anglicană); medicina nervilor şi a tulburărilor nervoase, în secolul al XVIII-lea, reia la rându-i sfera de analiză reperată deja în acel moment când fenomenele de posedare iniţiaseră o gravă criză în practicile atât de „indiscrete" ale călăuzirii duhovniceşti şi ale analizei propriei conştiinţe (maladia nervoasă nu întemeia, desigur, adevărul privind posedarea; dar medicina isteriei are, desigur, o anumită legătură cu vechea spovedanie a „obsedatelor"); iar campaniile referitoare la natalitate transferă, într-o altă formă şi la un alt nivel, controlul raporturilor conjugale a căror investigare fusese condusă mai înainte cu atâta zel de către penitenţa creştină. Continuitatea este evidentă, dar nu împiedică o transformare capitală: tehnologia sexului se va structura esenţialmente din acel moment în jurul instituţiei medicale, al exigenţei de normalitate; ea se va centra mai curând pe problema vieţii şi a maladiei decât pe aceea a morţii şi a veşnicei damnări. „Carnea" este deturnată către organism.

Această mutaţie se situează la răscrucea dintre secolul al XVIII-lea şi al XIX-lea; ea a creat premisele altor transformări care derivă din ea. Una dintre ele, în primul rând, a desprins medicina sexului de medicina generală a trupului; ea a izolat un „instinct" sexual susceptibil, chiar dacă nu prezenta nici o alterare organică, de a avea anomalii constitutive, deviaţii căpătate, infirmităţi ori procese patologice. *Psychopathia sexualis* a lui Heinrich Kaan, publicată în 1846, poate marca un punct de esenţial: din această perioadă datează relativa autonomizare a sexului în raport cu corpul; emergenţa corelată a unei medicini, a unei „ortopedii" (care s-ar referi la ea), pe scurt, începutul acestui mare domeniu medico-psihologic al „perversiunilor", care va veni să se substituie vechilor categorii morale ale dezmăţului şi ale excesului. În aceeaşi perioadă analiza eredităţii situa sexul (relaţiile sexuale, maladiile venerice, alianţele matrimoniale, perversiunile) într-o poziţie de „responsabilitate biologică" în relaţie cu specia: nu numai că sexul putea fi lovit de maladii specifice, dar putea, totodată, în lipsa unui control adecvat, fie să transmită boli, fie să le creeze pentru generaţiile viitoare: astfel sexul era înfăţişat ca originea unui întreg capital patologic al speciei. De aici a rezultat proiectul medical –

dar şi politic – de organizare a administrării de către stat a căsătoriilor, a naşterilor şi a supravieţuirilor; sexul şi fecunditatea sa trebuiau să fie administrate. Medicina perversiunilor şi programele dc eugenie au fost cele două mari inovaţii în interiorul tehnologiei scxului din a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Inovaţii care se constituiau fără probleme, căci teoria „degenerescenţei" le îngăduia să facă necontenit transferuri de la una către cealaltă; ea explica în ce manieră o ereditate îngreunată de diversc maladii – fie ele organice, funcţionale ori psihice, în egală măsură – avea ca rezultat, în final, un pervers de natură sexuală (investigaţi genealogia unui exhibiţionist ori a unui homosexual: veţi descoperi în ea un strămoş hemiplegic, un părinte tuberculos, ori un unchi atins de demenţă senilă); dar această teorie explica totodată în ce fel o perversiune sexuală ducea la o istovire a descendenţei – rahitism al copiilor, sterilitate a generaţiilor următoare. Ansamblul perversiune-ereditate-degenerescenţă a format nucleul trainic al noilor tehnologii ale sexului. Şi nu trebuie să ne imaginăm că în acest caz era vorba numai de o teorie medicală incompletă din punct de vedere ştiinţific şi abuziv moralizatoare. Ea a avut o suprafaţă de dispersie mare, şi a fost instaurată în profunzime. Psihiatria, dar şi jurisprudenţa, medicina legală, instanţele de control social, supravegherea copiilor primejdioşi ori aflaţi în primejdie au funcţionat vreme îndelungă „pe baza degenerescenţei", în virtutea sistemului ereditate-perversiune. O întreagă practică medicală – pentru care rasismul de stat a reprezentat o formă în egală măsură exasperată şi coerentă, i-a atribuit acestei tehnologii a sexului o redutabilă putere şi efecte la mare distanţă.

Iar poziţia specială a psihanalizei la sfârşitul secolului al XIX-lea ar putea fi greu de înţeles, dacă nu am vedea ruptura pe care a realizat-o în raport cu marele sistem al degenerescentei: ea a reluat proiectul unei tehnologii medicale proprii instinctului sexual, încercând în acelaşi timp să o elibereze de conexiunile cu ereditatea şi să termine, aşadar, cu toate rasismele şi cu toate eugenismele. Este evidentă astfel ceea ce estc în cazul lui Freud voinţa de normalizare; putem, tot astfel, să denunţăm uşor rolul pe care instituţia psihanalitică l-a avut ani de-a rândul; în această mare familie

a tehnologiilor sexului care îşi are originile atât de adânc în istoria Occidentului creştin, şi printre cele ce au făcut eforturi, în secolul al XIX-lea, să medicalizeze sexul, psihanaliza a fost, până prin 1940, cea care a combătut efectelor politice şi instituționale ale sistemului perversiune-ereditate-degenerescență.

Observăm că genealogia tuturor acestor tehnici, cu mutațiile lor, cu deplasările, cu continuitățile şi rupturile din cadrul lor, nu coincide cu ipoteza unei mari faze represive începute în epoca clasică şi lent terminate pe parcursul secolului al XX-lea. A existat mai degrabă o inventivitate continuă, o proliferare constantă a metodelor şi a procedeelor, şi două momente extrem de fecunde în această istorie prolifică: către jumătatea secolului al XVI-lea, dezvoltarea procedurilor de călăuzire duhovnicească şi de analiză a propriei conştiințe; şi, la începutul secolului al XIX-lea, apariția tehnologiilor medicale ale sexului.

2. Însă toate acestea nu ar fi decât o datare a tehnicilor în sine. Istoria difuzării lor şi a punctului de aplicare este diferită. Dacă se concepe istoria sexualității în termeni de reprimare şi dacă se raportează această reprimare la folosirea forței de muncă, ne vedem constrânşi să presupunem că s-a practicat un control sexual cu atât mai intens şi mai sever cu cât era îndreptat asupra claselor defavorizate; ar trebui să credem că ele au urmărit linia dominației celei mai masive şi a exploatării celei mai sistematice: adultul, tânărul, cel ce nu avea altă zestre decât puterea sa pentru a-şi câştiga existența, ar fi trebuit să fie principala țintă a unei aserviri sortite să transfere energiile disponibile dinspre plăcerea neproductivă către munca obligatorie. Dar se pare că în realitate lucrurile s-au petrecut într-un mod diferit. Tehnicile cele mai severe s-au dezvoltat şi s-au aplicat, din contră, în primul rând şi cu maxima intensitate, în cadrul claselor privilegiate din punct de vedere economic şi dominante din punct de vedere politic. Călăuzirea duhovnicească, analiza propriei conştiințe, întreaga elaborare despre păcatele trupeşti, reperarea riguroasă a concupiscenței – erau tot atâtea procedee subtile care puteau fi aplicate doar unor grupuri limitate. Metoda penitențială a lui Alfonso de Liguori, regulile propuse de Wesley metodiştilor le-au asigurat, în mod cert, o difuzare mai mare; dar

aceasta s-a întâmplat doar cu prețul unei considerabile simplificări. Același lucru s-ar putea afirma despre familie ca instanță de control și ca loc de saturație sexuală; în cadrul familiei „burgheze“ și „aristocratice“ a fost dezbătută mai întâi sexualitatea copiilor și a adolescenților; sexualitatea feminină aici a fost medicalizată; tot ea a fost prima pusă în alertă în privința posibilei patologiii a sexului, asupra necesității urgente de a-l supraveghea și a nevoii de a descoperi o tehnologie rațională de corijare. Ea a fost prima care a dezvoltat un loc de psihiatrizare a sexului. Ea a căzut prima în erezia sexuală, creându-și aprehensiuni, inventând rețete, făcând apel la tehnici savante, incitând numeroase discursuri, spre a și le repeta sieși. Burghezia a început prima să creadă că propriul său sex este ceva important, o fragilă comoară, un secret a cărui cunoaștere este absolut necesară. Nu trebuie uitat că prima figură învestită de dispozitivul de sexualitate, una dintre primele supuse „sexualizării“, a fost femeia „trândavă“, situată la limitele dintre o „lume“ în care ea trebuia să figureze ca valoare, și familia în cadrul căreia i se atribuia un nou lot de obligații de ordin conjugal și matern: astfel a apărut femeia „nervoasă“, femeia „cu închipuiri“ atinsă de „nevricale“; aici s-a situat principalul punct de consolidare al isterizării femeii. Cât despre adolescentul care își risipea în plăceri vinovate și tăinuite viitoarea sa substanță, copilul onanist de care s-au interesat atât de mult medicii și educatorii de la sfârșitul secolului al XVIII-lea până la sfârșitul secolului al XIX-lea, obiectul acestei griji nu era copilul din popor, viitorul lucrător căruia ar fi trebuit să i se predea disciplinele referitoare la trup; în centrul acestui interes era colegianul, copilul împresurat de servitori, de preceptori ori de guvernante, care era în pericol să-și compromită nu atât forța fizică, cât însușirile intelectuale; risca să compromită o datorie morală și obligația de a menține pentru familia și clasa sa socială o descendență sănătoasă.

Dimpotrivă, clasele populare au scăpat mult timp dispozitivului de „sexualitate“. Firește, erau și ele supuse, potrivit unor modalități specifice, dispozitivului „alianțelor“: valorizare a căsătorici legitime și a fecundității, excludere a căsătoriilor între rude apropiate, recomandarea endogamiei sociale ori locale. În schimb, este

destul de improbabil ca tehnologia creştină să fi avut vreodată în această privință o mare însemnătate. În ceea ce priveşte mecanismele de sexualitate, acestea au intrat lent în acest mediu, probabil în trei etape succesive. Prima etapă se află în legătură cu problemele natalității, atunci când s-a descoperit, pe la sfârşitul secolului al XVIII-lea, că arta de a înşela natura nu era doar apanajul orăşenilor şi al dezmățaților, ea fiind cunoscută şi practicată şi de cei care – fiind mult mai aproape de natură – ar fi trebuit să fie, mai mult decât oricine, oripilați de asemenea practici. A doua etapă are legătură cu structurarea familiei „canonice“, atunci când, în jurul anului 1830, a fost creat un instrument de control politic şi de reglementare absolut necesar pentru aservirea proletariatului urban: marea campanie de „moralizare a claselor sărace“. Şi, în sfârşit, a treia etapă este legată de avântul pe care l-a căpătat, pe la sfârşitul secolului al XIX-lea, controlul judiciar şi medical asupra perversiunilor, sub deviza unei protecții generale a societății şi a rasei. Se poate spune că dispozitivul de „sexualitate“, conceput în formele sale cele mai complexe şi cele mai intense de clasele privilegiate şi pentru ele, s-a răspândit în această perioadă în întregul corp social. Totuşi, el nu a îmbrăcat pretutindeni aceleaşi forme şi nu s-a servit pretutindeni de aceleaşi instrumente (rolurile respective ale instanței medicale şi ale instanței juridice nu au fost identice în cele două cazuri; şi nici măcar modul în care a funcționat medicina sexualității).

*

Aceste situări de ordin cronologic – fie că este vorba de inventarea tehnicilor sau de calendarul răspândirii lor – sunt şi ele importante în felul lor. Ele aşează sub semnul unei îndoielii accentuate teoria unui ciclu represiv care s-ar încadra într-un început şi un sfârşit, ori măcar ar desena o curbă cu puncte de inflexiune: aparent, nu a existat o epocă a restricțiilor de ordin sexual; evocarea acestei cronologii stârneşte îndoieli, totodată, în privința caracterului omogen al proceselor la toate nivelurile şi în cadrul tuturor claselor sociale: nu a existat o politică sexuală unitară. Dar, mai ales, sensul procesului şi rațiunile sale de a fi devin suscepti-

bile de a fi puse sub semnul întrebării: s-ar părea că nu ca un principiu de limitare a plăcerii celorlalți a fost acest dispozitiv creat și aplicat de clasele pe care, în virtutea tradiției, le numim „clase conducătoare". După toate probabilitățile, mai întâi le-au experimentat ele însele. Este oare un nou avatar al acelui ascetism burghez de care s-a vorbit de atâtea ori cu referire la Reformă, la noua etică a muncii și a ascensiunii capitalismului? Totuși, se pare că în acest caz nu este vorba de ascetism ori, într-o oarecare măsură, de renunțare la plăcere și de o depreciere a cărnii, ci, din contră, de o intensificare a problemei trupului, de o problematizare a sănătății sale și a condițiilor sale de funcționare; avem de-a face cu noi tehnici de optimizare a vieții. Mai curând decât de o reprimare ce-și fixase drept obiectiv sexul claselor exploatate, a fost vorba mai înainte de toate de trupul, de vigoarea, de longevitatea, de progeniturile, de descendența claselor „dominante". În avantajul lor s-a constituit mai întâi dispozitivul de sexualitate, ca o nouă distribuire a plăcerilor, a adevărurilor și a puterilor. Aici trebuie să vedem mai degrabă afirmarea de sine a unei clase, decât aservirea alteia, un mijloc de apărare, o protecție, o consolidare, o exaltare care în cele din urmă – după nenumărate transformări – au fost extinse și asupra celorlalți ca mijloace de control și de aservire politică. Burghezia demonstra, prin această încorporare în propria-i sexualitate a unei tehnologii de putere și de cunoaștere inventate de ea însăși, marea valoare politică pe care o atribuia trupului său, senzațiilor sale, plăcerilor, sănătății și supraviețuirii sale. În toate aceste proceduri nu trebuie să izolăm existența unor restricții, a unor pudori, a unor eschive ori a tăcerii, pentru fi raportate la vreo interdicție de ordin constitutiv, la vreo refulare ori la un instinct al morții. A luat formă o organizare de ordin politic a vieții, constând nu într-o aservire a altuia, ci într-o afirmare de sine. Și – cum nici nu se pune problema de a afirma că acea clasă, care începea să capete hegemonie în secolul al XVIII-lea, a considerat de cuviință să-și mutileze trupul îndepărtând un sex inutil, risipitor și periculos de îndată ce nu mai servea reproducerii – se poate spune, din contră, că ea și-a atribuit un corp destinat îngrijirii, protejării, educării, protejării de toate primejdiile și de toate

contactele, izolării, pentru a se deosebi de ceilalți și a-și menține această valoare diferențiatoare; și a realizat aceasta acordându-și o tehnologie a sexului, alături de alte mijloace ale sale.

Sexul nu este acea parte a corpului pe care burghezia a trebuit să o discrediteze ori să o anuleze pentru a-i pune la lucru pe cei dominați de ea. El reprezintă acel element formator al burgheziei care, într-o măsură mai mare decât oricare altul, a preocupat-o, a neliniștit-o, care i-a cerut – și a și obținut – îngrijiri și pe care burghezia l-a cultivat cu un amestec de spaimă, de curiozitate, de delectare și nerăbdare. I-a identificat, ori cel puțin i-a aservit corpul, conferindu-i o misterioasă și infinită putere asupra sa; l-a transformat în instanța de care depindea viața și moartea sa, făcându-l responsabil pentru sănătatea-i viitoare; și-a investit în el viitorul, sub pretextul că ar avea efecte ineluctabile asupra descendenței sale; i-a subjugat sufletul său, în numele ideii că sexul i-ar fi constituit elementul cel mai secret și cel mai decisiv. Nu trebuie să ne imaginăm o burghezie care se castrează simbolic pentru a refuza cu mai multă tărie celorlalți dreptul de a avea un sex și de a și-l utiliza după bunul lor plac. Trebuie mai curând să o considerăm preocupată, începând cu jumătatea secolului al XVIII-lea, să-și apropriеze o sexualitate și să-și dezvolte, plecând de la aceasta, un corp specific, un corp „de clasă" caracterizat prin sănătate, igienă, descendență, rasă: autosexualizare a corpului, întruchiparea sexului în propriul corp, endogamie a sexului și a corpului. Fără îndoială că existau mai multe rațiuni pentru aceasta.

În primul rând o traducere, în alte forme, a procedeclor folosite de nobilime spre a-și accentua și a-și păstra distincția de castă; căci aristocrația nobiliară își afirmase și ea specificitatea trupului, dar sub forma sângelui, adică a vechimii ascendențelor sale și a valorii alianțelor matrimoniale; în schimb, burghezia, pentru a-și atribui un corp, s-a îndreptat spre descendența sa și spre sănătatea organismului său. „Sângele" burgheziei a fost propriul său sex. Și nu facem aici un joc de cuvinte; multe dintre temele specifice manierelor de castă ale nobilimii se regăsesc la burghezia secolului al XIX-lea, dar în forma preceptelor biologice, medicale ori de eugenie; interesul de ordin genealogic s-a preschimbat în neliniște refe-

ritoare la ereditate; în privința căsătoriilor s-au luat în calcul nu numai imperativele economice și reguli de omogenitate socială, nu numai speranțele de moștenire, dar și primejdiile eredității: familiile purtau și tăinuiau un fel de sumbru blazon inversat ale cărui simboluri infamante erau bolile ori tarele rubedeniilor – paralizia generală a unchiului, neurastenia mamei, tuberculoza surorii mai mici, mătușile isterice ori erotomane, verișorii cu nărăvuri. Dar în această preocupare pentru corpul sexual avem de-a face cu mai mult decât simplul transfer al temelor nobilimii la burghezie în scopul afirmării de sine. Asistăm și la un alt proiect: acela al unei expansiuni nemărginite a forței, a vigorii, a sănătății, a vieții. Este bine ca valorizarea corpului să fie pusă în relație cu procesul de sporire și de fortificare a hegemoniei burgheze: totuși, nu din pricina valorii comerciale câștigate de forța de muncă, ci din cauza a ceea ce putea întruchipa, din punct de vedere politic, economic și istoric pentru prezentul și pentru viitorul burgheziei, „cultura" propriului său corp. Dominația sa era în parte dependentă de aceasta; nu era numai o problemă de economie ori de ideologie, ci și o problemă „fizică". Dovadă stau, în această privință, numeroasele lucrări apărute la sfârșitul secolului al XVIII-lea, având ca temă igiena trupului, arta longevității, metodele cele mai bune pentru a procrea copii sănătoși și a-i menține în viață cât mai mult posibil, procedeele de eugenie a descendenței umane; ele dovedesc, totodată, corelarea acestei preocupări față de trup și sex cu un soi de „rasism" – dar un rasim cu totul deosebit de cel manifestat de nobilime, care își fixase obiective esențialmente conservatoare. Este un rasism dinamic, un rasism de expansiune, deși nu se află deocamdată decât în stare embrionară; va trebui să așteptăm a doua jumătate a secolului al XVIII-lea pentru a-i vedea roadele, din care ne-am înfruptat și noi.

Fie-mi iertată această expunere în fața celora pentru care burghezia semnifică eludare a trupului și refulare a sexualității, cei pentru care lupta de clasă presupune lupta destinată să anuleze această refulare. Poate că „filosofia spontană" a burgheziei nu este nici atât de idealistă, nici atât de castratoare cum s-a afirmat; printre primele sale preocupări a fost, oricum, aceea de a-și asigura un trup și o sexualitate – de a-și asigura forța, durabilitatea, multipli-

carea vreme de secole întregi a acestui trup datorită constituirii unui dispozitiv de sexualitate. Iar acest proces era conectat cu mişcarea prin care ea îşi afirma diferenţa şi hegemonia. Trebuie, poate, să admitem că una dintre formele primordiale ale conştiinţei de clasă este afirmarea corpului; în orice caz, aceasta a fost situaţia burgheziei în secolul al XVIII-lea; ea a transformat sângele albastru al nobililor într-un organism puternic şi într-o sexualitate sănătoasă; este uşor de înţeles de ce burghezia a avut nevoie de atâta timp şi de ce a avut atâtea reticenţe înainte de a le admite un trup şi un sex celorlalte clase – mai ales clasei pe care o exploata. Condiţiile în care era silit să trăiască proletariatul, în special în prima jumătate a secolului al XIX-lea, demonstrează cât de departe era preocuparea pentru trupul şi sexul acestei clase[1]. Era prea puţin important dacă aceşti oameni trăiau ori mureau; oricum, ei se reproduceau în orice condiţii. Pentru ca proletariatului să-i fie atribuit un trup şi o sexualitate, pentru ca sănătatea sa, sexul său şi reproducerea sa să înceapă să devină o problemă, au fost necesare conflicte (în special legate de spaţiul urban: coabitare, proximitate, contaminare, epidemii precum holera din 1834, ori prostituţia şi bolile venerice); a trebuit să intervină urgenţe economice (dezvoltarea industriei grele şi nevoia de mână de lucru stabilă şi competentă, obligaţia de a controla fluxul populaţiei şi de a se aplica regularizări demografice); a fost nevoie, în fine, de aplicarea unei întregi tehnologii de control care îngăduia menţinerea sub supraveghere a acestui trup şi a acestei sexualităţi care în cele din urmă îi erau admise (şcoala, politicile condiţiilor de locuit, igiena publică, instituţiile de întrajutorare şi de asigurări, medicalizarea generală a populaţiilor, pe scurt, un întreg aparat administrativ şi tehnic ce a îngăduit introducerea lipsită de risc a dispozitivului de sexualitate în rândul claselor exploatate; acesta nu mai prezenta riscul de a avea un rol de afirmare de clasă în raport cu burghezia, ci rămânea instrumentul hegemoniei acesteia). Avem astfel o explicaţie probabilă la rezervele proletariatului de a accepta dispozitivul; ca rezul-

---

[1] Cf. K. MARX, *Le Capital*, LI, chap x, 2, „*Le Capital affamé de surtravail*".

tat, tendința sa de a spune că toată această sexualitate este o problemă a burgheziei, care pe el nu-l interesează.

Există teorii care pot denunța în egală măsură două ipocrizii simetrice: cea, dominantă, a burgheziei, care și-ar tăgădui propria sexualitate, și cea, indusă, a proletariatului care și-o respinge pe a sa, prin acceptarea ideologiei din față. A gândi astfel înseamnă a înțelege eronat procesul prin care burghezia s-a înzestrat, dimpotrivă, printr-o afirmare politică arogantă, cu o sexualitate elocventă pe care proletariatul a refuzat multă vreme să o accepte, fiindu-i ulterior impusă pentru obiective de subjugare. Dacă acceptăm ca adevărată ideea că „sexualitatea" este totalitatea efectelor produse în trupuri, în comportamente, în relațiile sociale, de un anume dispozitiv dependent de o tehnologie politică complexă, trebuie să admitem că acest dispozitiv nu funcționează simetric în toate cazurile, că el nu produce așadar, peste tot aceleași efecte. Suntem deci, obligați să ne întoarcem la formulări discreditate: trebuie să afirmăm că există o sexualitate burgheză, că există sexualități de clasă. Ori, mai curând, că sexualitatea a fost burgheză încă de la origini și pe toată durata istoriei și că induce, în cursul deplasărilor sale succesive și al transformărilor sale, efecte de clasă specifice.

*

Și mai este ceva. Așadar, s-a petrecut, pe durata secolului al XIX-lea, o generalizare a dispozitivului de sexualitate, plecând de la un focar hegemonic; în final, deși în moduri diferite și prin instrumente diferite, întregul corp social a fost înzestrat cu un „corp sexual". Universalitate a sexualității? Aici asistăm la apariția unui nou element disociativ. Întrucâtva în aceeași manieră în care burghezia, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, a opus valorizării sângelui nobilimii propriul ei trup și prețioasa sa sexualitate, ea va încerca, la sfârșitul secolului al XIX-lea, să retraseze unicitatea proprici sale sexualități în raport cu a celorlalți, va repeta la modul disociativ propria-i sexualitate, va forma o linie de despărțire care să-i singularizeze și să-i protejeze trupul. Această linie nu va mai fi cea care instituie sexualitatea, ci, din contră, o linie care o blochează;

diferența se va fixa prin interdicție, ori măcar prin modul în care aceasta se exercită şi prin scrupulozitatea cu care este impusă. Teoria reprimării, care treptat va acoperi întreg dispozitivul de sexualitate şi îi va conferi sensul unei interdicții generalizate, aici îşi are originea. Teoria reprimării este istoric legată de dispozitivul de sexualitate; pe de o parte, ea îşi va găsi o justificare pentru extinderea autoritară şi forțată, afirmând principiul că orice sexualitate trebuie se supună legii; mai mult decât atât, că ea nu este sexualitate decât prin efectul legii: nu numai că sexualitatea voastră trebuie să se supună legii, dar nu veți avea o sexualitate decât datorită acestei supuneri. Dar, pe de altă parte, teoria reprimării va compensa acea difuzare generalizată a dispozitivului de sexualitate, prin analiza acțiunii diferențiatoare a interdicțiilor în funcție de clasele sociale. De la discursul care afirma la sfârşitul secolului al XVIII-lea: „Există în noi un element prețios de care trebuie să ne fie teamă şi pe care trebuie să-l protejăm, căruia trebuie să-i închinăm tot interesul nostru, dacă nu dorim ca el să nască infinite rele “, s-a făcut transferul către un discurs care afirmă: „Sexualitatea noastră, contrar sexualității altora, este supusă unui regim de reprimare atât de intens încât de acum înainte pericolul constă în această reprimare: nu numai că sexul este o taină de temut, aşa cum le-au tot repetat generațiilor de dinaintea noastră duhovnicii, moraliştii, pedagogii şi medicii; nu numai că el trebuie revelat în adevărul său, dar, dacă el comportă atâtea pericole, aceasta se întâmplă pentru că noi, prea mult timp – din scrupule, dintr-un simț al păcatului prea acut ori din ipocrizie – oricare vor fi fost motivele – l-am constrâns la tăcere“. De acum înainte diferențierea socială se va articula nu prin calitatea „sexuală“ a trupului, ci prin intensitatea reprimării sale.

În acest punct vine psihanaliza să se insereze: fiind la fel de mult o teorie a apartenenței esențiale la lege şi la dorință, ca şi o tehnică de eliminare a efectelor prohibiției chiar în locul unde severitatea acesteia o făcea patogenă. În apariția ei istorică, psihanaliza nu poate fi separată de generalizarea dispozitivului de sexualitate şi de mecanismele secundare de diferențiere care s-au produs în interiorul acestuia. Şi din acest punct de vedere, problema incestului are o importantă semnificație. Pe de altă parte, am văzut deja,

interdicția incestului este afirmată ca un principiu absolut universal care ne îngăduie să gândim simultan sistemul de alianță şi regimul sexualității; această interdicție, sub orice formă ar fi, este aşadar valabilă pentru întreaga societate şi pentru fiecare individ. Dar, în practică, psihanaliza îşi stabileşte ca obiectiv să anuleze, în ființa celor care ajung să fie psihanalizați, efectele de refulare pe care le poate induce interdicția incestului; psihanaliza le îngăduie să-şi enunțe în discurs dorința incestuoasă. Dar tot în acea vreme se articula o persecutare sistematică a practicilor incestuoase existente la țară ori în anumite medii urbane la care psihanaliza nu avea acces; s-a pus la punct o rețea de sever control administrativ şi judiciar pentru a combate incestul; o întreagă politică de protecție a copilului ori de punere sub tutelă a minorilor aflați „în primejdie" avea drept țintă, cel puțin parțial, îndepărtarea copiilor din cadrul familiilor suspectate că ar fi practicat incestul – din pricina lipsei de spațiu, a unei proximități dubioase, a unor obiceiuri de viață destrăbălată, a unui „primitivism" sălbatic, ori a degenerescenței. În timp ce dispozitivul de sexualitate intensificare, începând cu secolul al XVIII-lea, raporturile afective, contactele corporale dintre părinți şi copii, astfel încât în familia burgheză asistăm la o permanentă incitare la incest, regimul de sexualitate aplicat claselor populare presupunea, din contră, excluderea practicilor incestuoase, ori cel puțin traducerea lor într-o altă formă. Într-o epocă în care incestul este persecutat într-o parte, în altă parte psihanaliza face eforturi să-l scoată la iveală ca dorință şi să anuleze severitatea care îl oprimă la pacienții care se zbuciumă din cauza lui. Trebuie să reținem faptul că descoperirea complexului oedipian a fost contemporană cu organizarea juridică a decăderii din drepturile de părinte (în Franța, prin legile din 1889 şi 1898). În momentul în care Freud descoperea care era dorința Dorei, îngăduindu-i să se enunțe, începea lupta pentru a termina, în alte straturi sociale, cu toate aceste apropieri condamnabile: undeva tatăl era ridicat la rangul de obiect obligatoriu al dragostei; iar altundeva – dacă el devenea amantul fiicei sale – era privat prin lege de drepturile sale de părinte. Astfel psihanaliza, ca şi practica terapeutică rezervată doar unora, avea în raport cu alte proceduri un rol diferențiator în interiorul unui dis-

pozitiv de sexualitate generalizat. Cei care îşi pierduseră privilegiul exclusiv de a se interesa de sexualitatea lor au acum privilegiul de a simţi mai mult decât alţii ce este interdicţia şi de a fi în posesia metodei care îngăduia anularea refulării.

Istoria dispozitivului de sexualitate, aşa cum s-a constituit începând cu perioada clasică, poate fi considerată ca o arheologie a psihanalizei. Aşa cum am văzut, psihanaliza are în acest dispozitiv mai multe funcţii concomitent: este un mecanism de fixare a sexualităţii în dispozitivul de alianţă; se situează într-o poziţie adversă în raport cu teoria degenerescenţei; acţionează ca element diferenţiator în tehnologia generală a sexului; în jurul psihanalizei, marea exigenţă a mărturisirii care se constituise de atâta vreme primea sensul nou al recomandării de a elimina o refulare. Sarcina adevărului este acum legată de aducerea interdicţici în centrul dezbaterii.

Or, tocmai acest lucru crea posibilitatea unei considerabile deplasări tactice: a reinterpreta tot dispozitivul de sexualitate în termeni de reprimare generalizată; a se lega această represiune de mecanisme generale de dominare şi de exploatare; a se lega unele de altele procesele care îngăduie eliberarea de acestea. Astfel s-a constituit între cele două războaie mondiale şi în jurul psihiatrului Wilhelm Reich critica istorico-politică a reprimării sexuale. Această critică şi efectele sale în realitate au avut o considerabilă valoare. Dar chiar posibilitatea succesului se afla în relaţie cu faptul că ea avea loc tot timpul în interiorul dispozitivului de sexualitate şi nu în exteriorul ori împotriva lui. Faptul că atâtea lucruri s-au putut modifica în comportamentul sexual al societăţilor occidentale, fără să se fi împlinit nici una dintre promisiunile ori condiţiile pe care Reich le stipula, este îndeajuns de relevant pentru a demonstra că întreaga „revoluţie" a sexului, întreaga luptă „antirepresivă" nu reprezenta nimic mai mult, dar nici mai puţin – ceea ce deja era deosebit de important – decât o deplasare şi o răsturnare de ordin tactic în marele dispozitiv de sexualitate. Dar se înţelege în acelaşi timp de ce acestei critici nu i se putea cere să constituie grila pentru o istorie a aceluiaşi dispozitiv. Şi nici principiul unei mişcări menite să-l distrugă.

V
DREPT DE MOARTE ŞI PUTERE ASUPRA VIEŢII

Mult timp dreptul de viață și de moarte a fost unul dintre privilegiile specificc puterii suverane. Este posibil ca acest drept să descindă formal din străvechea *patria potestas* care atribuia tatălui în familia romană dreptul de a „dispune“ de viața copiilor săi, ca și de cea a sclavilor; el le-o „dăduse“, el putea să le ia această viață. Dreptul de viață și de moarte, așa cum este enunțat la teoreticienii clasici, este o formă încă de pe atunci foarte mult atenuată. Nici nu se mai punc problema ca el să se exercite de la suveran spre supuși în mod absolut și necondiționat, ci numai în cazurile când suveranul ar fi amenințat în însăși existența sa: un fel de drept la replică. Dacă este amenința de dușmani din afară, care urmăresc să-l dea jos de pe tron, ori să-i conteste drepturile, atunci suveranul poate declanșa un război în mod legitim și poate să le poruncească supușilor săi să participe la apărarea statului; fără „a-și propune în mod direct moartea lor“, are dreptul să le „expună viața“; în acest sens el exercita asupra lor un drept „indirect“ de viață și de moarte[1]. Iar în cazul în care unul dintre supușii lui se răscoală împotrivă-i și încalcă legea, atunci suveranul poate exercita asupra vieții acestuia o putere directă: îl va ucide pentru a-l pedepsi pentru răzvrătire. În acești termeni, dreptul de viață și de moarte nu mai este un privilegiu absolut: este exercitat cu condiția protejării suveranului, a propriei sale supraviețuiri. Trebuie să-l gândim, așa cum o face Hobbes, ca pe un transfer realizat în favoarea prințului al dreptului pe care fiecare om l-ar avea de la natură de

[1] PUFENDORFF, *Le Droit de la nature* (traducere franceză 1734), p. 445.

a-şi apăra viaţa cu preţul uciderii altuia? Sau trebuie să-l concepem ca pe un drept specific care apare o dată cu formarea noii fiinţe juridice care este suveranul?[1]. Oricum ar fi fost, dreptul de viaţă şi de moarte, în forma sa modernă, relativă şi limitată, ca şi în vechea formă absolută, este un drept disimetric. Suveranul nu-şi exercită dreptul asupra vieţii decât punând în acţiune dreptul său de a ucide, ori suspendându-l; el nu îşi manifestă puterea asupra vieţii decât prin moartea pe care el este îndreptăţit să o pretindă. Dreptul care se formulează ca „de viaţă şi de moarte" este de fapt dreptul de a *face* să moară, ori de a *lăsa* să trăiască. În fond, el avea ca simbol o sabie. Şi poate este necesar să raportăm această formă juridică la un tip istoric de societate în care puterea se exercită esenţialmente ca instanţă de prelevare, ca un mecanism de luare, drept de însuşire a unei părţi de bogăţii, de extorcare de produse, de bunuri, de servicii, de muncă ori de sânge de la supuşi. Mai presus de toate puterea era, prin toate aceste prerogative, dreptul de a lua: de a lua lucruri, de a lua timpul oamenilor, de a le lua trupurile şi, în cele din urmă, drept de a lua viaţa; aflându-şi culminarea, aşadar, în dreptul de a pune stăpânire pe viaţă spre a o distruge.

Dar Occidentul a asistat, începând cu perioada clasică, la o mare transformare în cadrul mecanismelor de putere. „Luarea" tinde să nu mai fie în cadrul acestora forma principală, ci numai un element printre altele, având drept funcţie incitarea, fortificarea, controlul, supravegherea, extinderea şi organizarea forţelor pe care le supune: o putere destinată să producă forţe, să le mărească ori să le structureze mai curând decât să le închidă calea, să le aservească ori să le anihileze. Începând cu acest moment, dreptul de moarte va începe să se deplaseze, ori cel puţin să se bazeze pe exigenţele unei puteri care conduce viaţa şi să se supună acestor exigenţe. Această moarte, care se fundamenta pe dreptul suveranului de a se apăra ori de a fi apărat, se va constitui ca un revers al dreptului pe

[1] „Aşa cum un corp compus poate avea calităţi ce nu se întâlnesc la nici unul dintre corpurile simple care îl alcătuiesc, tot astfel un corp moral poate avea, prin însăşi unirea persoanelor care îl compun, anumite drepturi pe care nu le are -- luate în particular – nici una dintre persoanele respective – şi pe care doar conducătorilor le este permis să le exercite". – Pufendorff, *op. cit.*, p. 455.

care îl are un corp social de a asigura viața, de a o păstra și de a o dezvolta. Și totuși, războaiele nu au fost niciodată mai sângeroase decât din secolul al XIX-lea și chiar, păstrând toate proporțiile, niciodată până atunci un regim nu și-a supus propria sa populație unor asemenea holocausturi. Dar această teribilă putere de moarte – și poate că tocmai acest lucru îi conferă o parte din forța și cinismul cu care și-a dus propriile-i limite atât de departe – se înfățișează ca un fel de complement al unei puteri care se exercită în mod pozitiv asupra vieții, care încearcă să o administreze, să o valorizeze, să o multiplice, să exercite asupra ei controale precise și reglementări de ansamblu. Războaiele nu se mai duc în numele suveranului care trebuie apărat, ci în numele existenței tuturor; populații întregi sunt determinate să se ucidă între ele sub pretextul necesității lor de a trăi. Masacrele au devenit vitale.

Înfățișându-se ca responsabile pentru viață și pentru supraviețuire, pentru trupuri și persistența rasei, numeroase regimuri au putut duce atâtea războaie care au provocat pierderea atâtor vieți omenești. Și din pricina unei inversări de poziție care îngăduie închiderea cercului, cu cât tehnologia a atribuit războaielor mai multă forță de distrugere atotcuprinzătoare, cu atât mai mult, de fapt, decizia care declanșează războaiele și cea care le sfârșește se subordonează mai ales problemei supraviețuirii. Situația generată de armele atomice este rezultatul, în zilele noastre, al acestui proces: puterea de a expune o populație morții generale este reversul puterii ce garantează unei alte populații menținerea ei în viață. Principiul: să poți ucide pentru a putea trăi, pe care se întemeia tactica luptelor, a devenit principiu de strategie între state; dar existența care este acum problematizată nu mai este aceea, de ordin juridic, a suveranității, ci existența biologică a unei populații. Dacă genocidul este cu adevărat visul puterilor moderne, nu înseamnă deloc că avem de-a face cu o resurecție a vechiului drept de a ucide; înseamnă că puterea se plasează și se exercită la nivelul vieții, al speciei, al rasei și al fenomenelor masive de populație.

Aș fi putut da, la un alt nivel, exemplul pedepsei cu moartea. Aceasta a fost vreme îndelungată, împreună cu războiul, cealaltă față a dreptului sabiei; pedeapsa cu moartea reprezenta răspunsul

suveranului dat celor care-i atacau voința, legea, persoana. Au devenit din ce în ce mai puțini cei care mureau pe eșafod în comparație cu cei care-și pierdeau viața în războaie. Dar aceleași rațiuni dau seamă de ce ultimii s-au înmulțit foarte tare, iar primii au devenit tot mai rari. Începând cu momentul în care puterea și-a conferit funcția de a administra viața, nu nașterea unor sentimente umanitare, ci rațiunea de a fi a puterii și logica exercitării sale au făcut tot mai dificilă aplicarea pedepsei cu moartea. Cum ar putea o putere să-și exercite, prin pedeapsa cu moartea, cele mai înalte prerogative ale sale, când rolul său principal este de a garanta, de a sprijini, de a fortifica, de a multiplica viața și de a o structura? Pentru o astfel de putere pedeapsa capitală este în egală măsură o limită, un scandal și o contradicție. În consecință, execuția nu a putut fi păstrată decât prin motivația mai curând a monstruozității criminalului, a incorigibilității sale, precum și a protejării societății, decât prin motivația enormității crimei în sine. Este legitim să fie uciși cei care sunt pentru alții un soi de pericol biologic.

S-ar putea afirma că vechiul drept de *a face* să moară, ori de *a lăsa* să trăiască a fost înlocuit de puterea de *a face* să trăiască, ori de *a respinge* în moarte. Poate că astfel se explică această discreditare a morții care însoțește recenta perimare a ritualurilor ce o însoțeau.

Interesul deosebit acordat contracarării morții are legătură mai mult cu faptul că procedurile de putere s-au distanțat continuu de ea, și mai puțin cu emergența unei noi angoase care ar face-o pentru societatea noastră insuportabilă. O dată cu trecerea dintr-o lume în alta, moartea însemna înlocuirea unei suveranități terestre cu o alta, mult mai puternică; fastul de care era înconjurată era parte a unui ceremonial politic. Puterea pune acum stăpânire pe viață, de-a lungul întregii desfășurări a acesteia; iar moartea se transformă în limită a puterii, în momentul care se sustrage puterii; devine locul cel mai secret al existenței, cel mai „privat“. Nu este deloc uimitor că sinuciderea – privită altădată ca o crimă, pentru că era un fel de încălcare a dreptului de moarte pe care suveranul, cel de pe pământ ori cel din ceruri, și numai el, se cuvenea să-l exercite – a devenit în secolul al XIX-lea unul dintre primele comportamente care intrau în vederile analizei sociologice; sinuciderea crea un loc,

la frontierele şi în interstiţiile puterii ce se exercita asupra vieţii, pentru dreptul individual şi privat de a muri. Această înverşunare de a muri, atât de bizară şi în acelaşi timp atât de normală, atât de constantă în manifestările sale, atât de puţin explicabilă, totuşi, prin trăsături specifice ori accidentele individuale, a fost una dintre primele prilejuri de stupefacţie într-o societate în care puterea îşi alocase sarcina de a administra viaţa.

În mod concret, această putere asupra vieţii s-a dezvoltat începând cu secolul al XVII-lea sub două forme principale: ele nu sunt antitetice, ci mai degrabă constituie doi poli de dezvoltare legaţi printr-un întreg fascicul intermediar de relaţii. Unul dintre poli – primul care, aparent, s-a format – a fost centrat asupra trupului considerat ca maşină; dresarea acestuia, optimizarea aptitudinilor sale, extorcarea forţelor sale, creşterea în paralel a utilităţii şi a docilităţii sale, integrarea sa în sisteme de control eficace şi economice, toate acestea au fost realizate prin procedurile de putere specifice *disciplinelor:* se constituie o *anatomo-politică a trupului uman.* Al doilea pol, format mai târziu, pe la mijlocul secolului al XVIII-lea, este centrat asupra trupului-specie, a trupului animat de mecanica viului şi servind drept suport proceselor biologice: înmulţirea, naşterile şi mortalitatea, nivelul de sănătate, durata vieţii, longevitatea cu toate condiţiile care o pot face să varieze; asumarea lor se face în cadrul unei întregi serii de intervenţii şi de controale de reglementare: o *bio-politică a populaţiei.* Disciplinele corpului şi reglementările populaţiei sunt cei doi poli în jurul cărora s-a dezvoltat organizarea puterii asupra vieţii. Crearea în perioada clasică a acestei mari tehnologii cu o dublă faţă – anatomică şi biologică, operând asupra individului şi asupra speciei, orientată spre performanţele trupului, dar şi, deopotrivă, către procesele vieţii – caracterizează o putere a cărei funcţie supremă pare a nu mai fi aceea de a ucide, ci aceea de a învesti viaţa de la un capăt la altul.

Străvechea putere a morţii prin care era simbolizată puterea suverană este de data aceasta atent mascată de administrarea corpurilor şi de gestiunea calculată a vieţii. În perioada clasică s-a constatat o dezvoltare rapidă a diverselor discipline – în şcoli, în colegii, în cazarme şi ateliere; apar, totodată, în sfera practicilor poli-

tice şi în interiorul observaţiilor de ordin economic, problemele natalităţii, ale longevităţii şi ale sănătăţii publice, ale condiţiilor de locuit şi ale migraţiei; există, aşadar, o explozie de tehnici multiple şi variate menite să subjuge trupurile şi să instituie controlul asupra populaţiilor. Astfel se inaugurează era unei „bio-puteri". Cele două direcţii în care se constituie ea devin evidente, în mod limpede delimitate, încă în secolul al XIX-lea. În privinţa disciplinei, avem de-a face cu instituţii precum armata ori şcoala; cu meditaţii asupra tacticii, asupra învăţării, a educaţiei, a ordinii sociale; ele trec de la analizele pur militare ale mareşalului de Saxa la reveriile politice ale lui Guibert sau Servan. Cât despre reglementarea populaţiei, se nasc demografia şi estimarea raportului între resurse şi locuitori, se petrece traducerea în scheme a bogăţiilor şi a circulaţiei lor, a vieţilor şi a duratelor lor probabile; apar Quesnay, Moheau şi Süssmilch. Filosofia „ideologilor" ca teorie a ideii, a semnului, a genezei individuale a senzaţiilor, dar şi ca teorie a împletirii sociale a intereselor, ideologia ca doctrină a învăţării, dar şi a contractului ori a alcătuirii reglementate a corpului social poate că sunt forme ale discursului abstract prin care s-a încercat coordonarea acestor două tehnici de putere pentru a constitui din ele teoria generală.

De fapt, articularea lor va avea loc la nivelul unui discurs speculativ şi sub forma unor conexiuni concrete ce vor constitui marea tehnologie a puterii în secolul al XIX-lea: dispozitivul de sexualitate va forma una dintre conexiuni – şi chiar una dintre cele mai puternice.

Cu certitudine, bio-puterea a fost un element indispensabil progresului capitalismului; acesta nu s-a putut fortifica decât cu preţul integrării controlate a trupurilor în aparatul de producţie şi prin intermediul unei adaptări a fenomenelor de populaţie la procesele economice. Dar a cerut şi ceva mai mult: a fost nevoie de creşterea şi a unora şi a celorlalte, de consolidarea lor concomitent cu sporirea gradului de utilizare şi a docilităţii; a fost nevoie de metode de putere susceptibile să amplifice forţele, aptitudinile, viaţa în general, fără a le face totuşi mai greu de supus; dacă dezvoltarea marilor aparate de stat ca *instituţii* de putere a asigurat menţinerea raporturilor de producţie, rudimentele de anatomo- şi de bio-politică, inventate în secolul al XVIII-lea ca *tehnici* de putere prezente la

toate nivelurile corpului social şi utilizate de instituţii foarte diverse (familia şi armata, şcoala şi poliţia, medicina individuală ori administrarea colectivităţilor), au acţionat la nivelul proceselor economice, al dezvoltării lor, al forţelor care acţionează şi le susţin; ele au operat de asemenea ca factori de segregare şi de ierarhizare socială, acţionând asupra forţelor respective ale unora şi ale altora, garantând raporturi de dominare şi efecte de hegemonie; adaptarea sporirii populaţiei la acumularea capitalului, coordonarea măririi grupurilor umane cu expansiunea forţelor de producţie şi repartiţia diferenţiată a profitului au devenit posibile în parte datorită exercitării bio-puterii în formele sale şi cu diversele sale proceduri. Apropierea corpului viu, valorizarea lui şi administrarea distributivă a forţelor sale au devenit în acel moment indispensabile.

Este bine ştiut de câte ori a fost ridicată problema rolului pe care l-a putut avea, în faza incipientă de formare a capitalismului, o morală ascetică; dar ceea ce s-a întâmplat în secolul al XVIII-lea în anumite ţări din Occident, şi care a fost pus în relaţie cu dezvoltarea capitalismului, este un fenomen diferit şi probabil mai extins decât noua morală ce părea să discrediteze trupul; nici mai mult, nici mai puţin decât intrarea fenomenelor specifice vieţii speciei umane în ordinea asigurată de cunoaştere şi de putere – în câmpul tehnicilor politice. Nu vom pretinde că atunci a avut loc primul contact al vieţii cu istoria. Din contră, presiunea biologicului asupra istoricului fusese timp de milenii întregi deosebit de puternică: epidemia şi foametea erau cele două forme dramatice ale acestui raport care astfel rămânea situat sub semnul morţii; printr-un proces circular, dezvoltarea economică şi în special agricolă din secolul al XVIII-lea, creşterea productivităţii, mult mai rapidă decât creşterea demografică pe care o favoriza, au permis într-o oarecare măsură înlăturarea acestei ameninţări profunde: perioada marilor ravagii provocate de foamete şi holeră – cu excepţia câtorva răbufniri – s-a terminat înainte de Revoluţia Franceză; de acum înainte, moartea nu va mai hărţui viaţa în mod direct. Dar, în acelaşi timp, dezvoltarea cunoştinţelor despre viaţă în general, ameliorarea tehnicilor agricole, observaţiile şi măsurătorile referitoare la viaţa şi la supravieţuirea oamenilor contribuie la înlăturarea ameninţărilor

despre care am vorbit mai sus; o relativă stăpânire a vieții îndepărta unele dintre iminențele morții. În spațiul de acțiune astfel câştigat, organizându-l şi amplificându-l, procedee de putere şi de cunoaştere iau în considerare procesele vieții şi se străduiesc să le controleze şi să le modifice. Omul occidental învață treptat ce înseamnă o specie vie într-o lume vie, ce înseamnă să ai un trup, condiții de existență, speranță de viață, o sănătate individuală şi colectivă, forțe ce se pot schimba şi un spațiu unde ele pot fi distribuite în mod optim. Pentru prima dată în istorie, probabil, biologicul se reflectă în politic; faptul de a trăi nu mai este acea profunzime inaccesibilă ce nu iese la lumină decât din când în când, supusă hazardului morții şi fatalității sale; biologicul se transferă parțial în câmpul de control al cunoaşterii şi de intervenție a puterii. Iar aceasta din urmă opera doar cu nişte supuşi de drept asupra cărora modul ultim de acțiune este moartea, ci cu ființe vii, iar acțiunea pe care o va putea exercita asupra lor va trebui să se situeze la nivelul vieții însăşi; mai mult decât amenințarea vieții cu moartea, luarea în grijă a vieții de către putere este cea care îi îngăduie puterii accesul până la trup. Dacă putem numi „bio-istorie" presiunile prin care dinamica vieții şi procesele istorice interacționează, ar trebui să desemnăm prin termenul „bio-politică" ceea ce face să intre viața şi mecanismele sale în domeniul calculelor explicite şi face din puterea-cunoaştere un agent de transformare a vieții umane; aceasta nu înseamnă că viața ar fi fost în mod atotcuprinzător încorporată în tehnici care o domină şi o guvernează; ea li se sustrage tot timpul. În spațiul aflat dincolo de lumea occidentală foametea continuă să existe, la o scară mai mare decât oricând; iar riscurile biologice la care specia este expusă sunt poate mai mari, şi în orice caz mai grave, decât înainte de naşterea microbiologiei. Dar ceea ce s-ar putea numi „pragul modernității biologice" al unei societăți se situează în momentul în care specia intră ca miză în propriile ei strategii politice. Timp de milenii întregi omul a rămas ceea ce vedea în el filosoful Aristotel: un animal viu şi, în plus, în stare să aibă o existență politică; omul modern este un animal în a cărui politică este vorba de viața sa ca ființă vie.

Această transformare a avut urmări considerabile. Ar fi zadarnic să insistăm aici asupra rupturii care a avut loc atunci în regimul discursului ştiinţific şi asupra modului în care dubla problematică a vieţii şi a omului a traversat şi a redistribuit ordinea existentă în epistema clasică. Dacă s-a ajuns ca omul să fie problematizat în specificitatea sa de fiinţă vie şi în specificitatea sa în raport cu fiinţele vii, motivul trebuie căutat în noul tip de raport dintre istorie şi viaţă: în această dublă poziţie a vieţii, care o aşează simultan în exteriorul istoriei, ca limită biologică a acesteia, şi în interiorul istoricităţii umane, impregnată de tehnicile ei de cunoaştere şi de putere. Totodată, ar fi inutil să insistăm asupra proliferării tehnologiilor politice care, din acest punct, vor impregna trupul, sănătatea, modalităţile de a se hrăni şi de a locui, condiţiile de viaţă, întregul spaţiu al existenţei.

O altă consecinţă a acestei dezvoltări a bio-puterii este importanţa tot mai mare pe care o dobândeşte acţiunea normei în dauna sistemului juridic al legii. Legea nu poate să nu fie înarmată, iar arma ei prin excelenţă este moartea; celor ce o încalcă ea le răspunde, cel puţin ca ultimă resursă, prin această ameninţare absolută. Legea face întotdeauna referire la sabia justiţiei. Dar o putere care are drept obiectiv interesul pentru viaţă va necesita mecanisme continue, regulatoare şi corective. Nu mai este vorba de a pune în acţiune moartea în sfera suveranităţii, ci de distribuirea a ceea ce este viu într-un domeniu de valoare şi de utilitate. O asemenea putere trebuie să eticheteze, să măsoare, să aprecieze, să ierarhizeze, mai degrabă decât să se manifeste în strălucirea ei ucigaşă; nu-i mai revine desenarea graniţei care îi desparte pe supuşii ascultători de inamicii suveranului; ea efectuează distribuţii în jurul normei. Nu înţeleg prin aceasta că legea s-ar atenua ori că instituţiile de justiţie ar tinde spre dispariţie; ci că legea funcţionează tot mai mult ca normă; că instituţia juridică se integrează tot mai mult într-un continuum de aparate (medicale, administrative etc.) ale căror funcţii sunt în primul rând de reglementare. O societate normalizatoare este produsul istoric al unei tehnologii de putere concentrate asupra vieţii; în comparaţie cu societăţile de până în secolul al XVIII-lea, societatea în care trăim a intrat într-o fază

de regresiune a dimensiunii juridice; constituțiile elaborate în toată lumea începând cu Revoluția Franceză, codurile redactate și modificate, o întreagă activitate legislativă permanentă și zgomotoasă nu trebuie să creeze iluzii: ele sunt doar forme ce fac acceptabilă o putere normalizatoare.

Împotriva acestei puteri, care în secolul al XIX-lea încă era de curând instituită, forțele care-i rezistau s-au bazat tocmai pe ceea ce puterea a impregnat – adică pe viață și pe om ca ființă vie. Începând din secolul trecut, marile lupte care contestă sistemul general al puterii nu se mai poartă sub semnul unei reveniri la vechile drepturi, ori ținând seama de visul milenar al unui ciclu al timpurilor ori al unei vârste de aur. Oamenii nu-l mai așteaptă pe împăratul săracilor, nici împărăția ultimă, nici măcar repunerea în drepturi a unor justiții imaginate ca fiind ancestrale; obiectul revendicării și obiectivul este viața, înțeleasă ca ansamblu de nevoi fundamentale, ca o esență concretă a omului; împlinirea virtualităților sale, plenitudine a posibilului. Este prea puțin important dacă este vorba ori nu de utopie; avem de-a face cu un domeniu foarte real de luptă; viața, ca obiect politic, a fost cumva înțeleasă în sensul propriu al cuvântului și asmuțită împotriva sistemului care se străduiește să o controleze? Într-o mai mare măsură decât dreptul, viața a fost aruncată în interiorul luptelor politice, deși acestea se formulează prin afirmații de drept. „Dreptul“ la viață, la trup, la sănătate, la fericire, la satisfacerea necesităților, dreptul de a regăsi, în spatele tuturor oprimările și al tuturor „alienărilor“, esența a ceea ce suntem și ceea ce putem fi, acest „drept“ atât de incomprehensibil pentru sistemul juridic clasic a fost replica politică dată tuturor acestor noi proceduri de putere care nu fac nici ele parte din dreptul tradițional al suveranității.

*

În acest context poate fi înțeleasă însemnătatea pe care a dobândit-o sexul ca obiect al conflictelor politice: el este elementul care leagă două axe de-a lungul cărora s-a constituit o întreagă tehnologie politică a vieții. Pe de o parte, sexul este obiect al disciplinelor

corpului: dresaj, intensificare şi repartizare a forţelor, adaptare şi economie a energiilor. Pe de altă parte, este un element al reglementării populaţiilor prin toate efectele globale induse de el. El ţine simultan de două registre; face posibile supravegheri infinitezimale, controale făcute clipă de clipă, organizări ale spaţiului efectuate cu o extremă meticulozitate, nesfârşite examinări medicale sau psihologice, o întreagă micro-putere exercitată asupra trupului; dar face posibile şi măsuri masive, estimări statistice, intervenţii asupra întregului corp social ori a grupurilor luate în totalitatea lor. Sexul oferă simultan accesul spre viaţa trupului şi spre viaţa speciei. Este utilizat ca matrice a disciplinelor şi principiu regularizator. De aceea, în secolul al XIX-lea, sexualitatea este urmărită până în cele mai mici detalii ale existenţei sale, este hăituită în comportamente, hărţuită în visuri, bănuită a fi cauza celor mai mărunte nebunii; este urmărită încă din primii ani ai copilăriei; se transformă în cifru al individualităţii, cheia prin care aceasta poate să fi supusă unui dresaj. Dar totodată sexulitatea devine temă a unor operaţii politice, a unor intervenţii economice (prin stimuli ori piedici în calea procreării) ori a unor campanii ideologice de moralizare ori de responsabilizare: este valorizată ca indicator al forţei unei societăţi, căreia îi arată nu numai energia politică, dar şi vigoarea biologică. Între un pol şi celălalt al acestei tehnologii se constituie o serie de tactici diverse care îmbină în diferite proporţii obiectivul ce vizează disciplina corpului şi cel al reglementării populaţiei.

De aici vedem importanţa celor patru linii de atac de-a lungul cărora a avansat în ultimele două secole politica sexului. Fiecare dintre ele a constituit ca o manieră de a concilia tehnicile disciplinare cu procedeele regularizatoare. Primele două au contat pe exigenţele de regularizare – pe o întreagă tematică a speciei, a descendenţei, a sănătăţii colective – pentru a dobândi efecte la nivelul disciplinei; sexualizarea copilului a luat forma unei campanii pentru sănătatea rasei (sexualitatea precoce a fost înfăţişată din secolul al XVIII-lea până la sfârşitul secolului al XIX-lea ca o ameninţare epidemică care punea în primejdie în egală măsură sănătatea viitoare a adulţilor ca şi viitorul societăţii şi al întregii specii); isterizarea femeilor, care a antrenat o minuţioasă medicalizare a

trupului şi a sexului lor, s-a făcut în virtutea responsabilităţilor pe care femeile le-ar avea faţă de sănătatea copiilor, faţă de durabilitatea instituţiilor familiale şi faţă de salvarea societăţii. În sfera controlului naşterilor şi al psihiatrizării perversiunilor a funcţionat raportul invers: în acest caz intervenţia era de natură regularizatoare, dar trebuia să se bazeze pe exigenţa disciplinelor şi a dresajelor individuale. În general, la răscrucea dintre „trup" şi „populaţie", sexul devine ţinta unei puteri care se structurează mai curând în jurul administrării vieţii decât a ameninţării cu moartea.

Foarte mult timp, sângele a rămas un element important în mecanismele puterii, în manifestările şi în ritualurile sale. Pentru o societate în care predomină sistemele de alianţă, forma politică a suveranului, diferenţierea pe ordine şi în caste, valoarea ascendenţei, pentru o societate în care foametea, epidemiile, violenţele fac moartea iminentă, sângele era una dintre valorile fundamentale; preţul său era determinat în egală măsură de rolul său instrumental (puterea de a vărsa sângele), de funcţionarea sa în domeniul semnelor (a avea un anumit sânge, a fi de acelaşi sânge, a accepta să-ţi pui în primejdie sângele), ca şi de fragilitatea sa (uşor de răspândit, supus istovirii, mereu gata să se amestece, uşor de corupt). Societate de sânge – era să zic de „sangvinitate": lăudare a războiului şi teamă de foamete, triumf al morţii, suveran cu spadă, călăi şi suplicii, puterea vorbeşte *prin glasul sângelui*; acesta e *o realitate cu funcţie simbolică*. Noi, în schimb, trăim într-o societate a „sexului" ori, altfel spus, care funcţionează în virtutea „sexualităţii"; mecanismele puterii se adresează trupului, vieţii, tuturor celor care o fac să prolifereze şi îi consolidează specia, vigoarea, puterea de a domina, ori aptitudinea de a fi utilizată. Sănătate, progenitură, rasă, viitor al speciei, vitalitate a corpului social – puterea vorbeşte *despre sexualitate* adresându-se *sexualităţii*; aceasta nu este semn ori simbol, ci obiect şi ţintă. Şi ceea ce îi atribuie însemnătate şi persistenţă este nu atât raritatea ori fragilitatea sa, cât insistenţa sa, prezenţa ei insidioasă, faptul că ea este ubicuă, asmuţită şi temută. Puterea o defineşte, o provoacă şi se foloseşte de ea ca de sensul proliferant care trebuie tot timpul ţinut sub control pentru a nu i se sustrage; ea este *un efect cu valoare de sens*. Nu vreau să spun că

o înlocuire a sângelui de către sex rezumă singură modificările care constituie pragul modernității noastre. Nu încerc să exprim sufletul a două civilizații, ori principiul organizator a două forme culturale; ci încerc să aflu motivele pentru care sexualitatea, departe de a fi fost reprimată în societatea noastră, este, dimpotrivă, provocată neîncetat. Noile proceduri ale puterii elaborate în perioada clasică şi aplicate în secolul al XIX-lea sunt cele care au făcut ca societățile noastre să treacă de la o *simbolică a sângelui* la o *analitică a sexualității*; pentru că, dacă există ceva care se situează de partea legii, a morții, a transgresiunii, a simbolicului şi a suveranității, acesta este sângele; iar în privința sexualității, ea mai curând este de partea normei, a cunoaşterii, a vieții, a disciplinelor şi a reglementărilor.

Sade şi primii teoreticieni ai ameliorării speciei umane sunt contemporanii acestui transfer de la „sangvinitate" la „sexualitate". Dar în timp ce primele reverii de perfecționare a speciei forțează problema sângelui într-o administrare extrem de coercitivă a sexului (arta de a determina căsătoriile bune, de a provoca fecunditățile dezirabile, de a determina sănătatea şi longevitatea copiilor), în timp ce tendința noii idei de rasă este aceea de a şterge specificitățile aristocratice ale sângelui (pentru a nu păstra decât efectele controlabile ale sexului), Sade introduce analiza exhaustivă a sexului în mecanismele exasperate ale vechii puteri de suveranitate şi sub vechile prestigii păstrate în totalitate de către sânge; acesta este vărsat pe tot parcursul plăcerii – sângele torturii şi al puterii absolute, sângele castei care în sine se respectă, dar care este totuşi vărsat în ritualurile supreme ale paricidului şi ale incestului, sângele poporului risipit, deoarece acest sânge nu este nici măcar demn de a purta un nume. Sexul la Sade este lipsit de normă, de o regulă intrinsecă care ar putea fi elaborată plecând de la propria-i natură; dar el este supus legii nelimitate a unei puteri care ea însăşi nu-şi cunoaşte decât propria-i lege; în cazul în care se impune prin joc ordinea progresiunilor cu grijă disciplinate în zile succesive, acest exercițiu o forțează să nu fie altceva decât locul pur al unei suveranități unice şi nude: drept nelimitat al unei monstruozității atotputernice. Sângele a resorbit sexul.

În realitate, prea puțin este important dacă analitica sexualității și simbolica sângelui țin la origine de două regimuri de putere diferite; ele s-au succedat (și cele două regimuri de asemenea) într-o dinamică nu lipsită de suprapuneri, de interacțiuni ori de reverberații. Sub diverse chipuri, interesul pentru sânge și lege a obsedat de mai mult de două secole administrarea sexualității. Dintre aceste două interferențe, două sunt remarcabile, una datorită însemnătății sale istorice, cealaltă în virtutea problemelor teoretice pe care le ridică. Tematica sângelui a ajuns, încă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, să fie utilizată pentru a consolida și a susține, cu întreaga greutate pe care i-o dădea istoria, tipul de putere politică ce opera prin mijlocirea dispozitivelor de sexualitate. În acest moment se constituie rasismul (rasismul în forma sa modernă, de stat, biologizantă); o întreagă politică a populării, a familiei, a căsătoriei, a educației, a ierarhizării sociale, a proprietății, precum și o lungă serie de intervenții permanente la nivelul trupului, al comportamentelor, al natalității, al vieții cotidiene au căpătat atunci o înfățișare anume și o justificare plecând de la preocuparea mitică de a ocroti puritatea sângelui și de a face să triumfe rasa. Probabil că nazismul a fost combinația cea mai ingenuă și cea mai vicleană – vicleană chiar în virtutea ingenuității ei – dintre fantasmele sângelui și paroxismele unei puteri disciplinare. O structurare eugenetică a societății, cu conținutul ei de expansiune și creștere a micro-puterilor, sub acoperirea unei etatizări nelimitate, acompania exaltarea onirică a unui sânge superior; aceasta presupunea atât genocidul sistematic al celorlalți, cât și pericolul de a se supune pe sine unui sacrificiu total. Iar vrerea istoriei a fost ca politica hitleristă să rămână o practică derizorie, în timp ce mitul se preschimba în cel mai mare masacru de care oamenii, cel puțin până la această dată, își amintesc.

La extrema opusă se poate vedea, tot de la sfârșitul secolului al XIX-lea, efortul teoretic de a integra tematica sexualității în sistemul legii, al ordinii simbolice și al suveranității. Psihanalizei – sau cel puțin acelei părți a ei care a putut fi coerentă la extrem – îi revine onoarea politică de a fi bănuit – și încă de la nașterea sa (adică de la disocierea sa de neuro-psihiatria degenerescenței) – ceea ce putea fi proliferant, într-un mod iremediabil, în acele me-

canisme ale puterii care aveau pretenția de a controla şi de a administra sexualitatea de fiecare zi: de aici şi efortul freudian (probabil o reacție la marea ascensiune a rasismului cu care era contemporan) de a conferi ca principiu al sexualității legea – legea alianței, a consangvinității interzise, a Tatălui-Suveran, într-o frază, de a încercui dorința cu vechea ordine a puterii. Datorită acestui fapt psihanaliza s-a situat – în esența ei şi doar cu câteva excepții cunoscute – în opoziție practică cu fascismul. Dar această poziție a psihanalizei a fost conectată cu o conjunctură istorică precisă. Şi nimic nu poate să împiedice ca gândirea ordinii sexualității în funcție de instanța legii, a morții, a sângelui şi a suveranității – oricare ar fi referirile la Sade şi la Bataille, oricare ar fi garanțiile de „subversiune" care li se cer – să fie în final o „retro-versiune" istorică. Trebuie să concepem dispozitivul de sexualitate plecând de la tehnicile de putere care sunt contemporane cu el.

*

S-ar putea obiecta că aceasta ar însemna să cădem într-un istoricism mai curând prematur decât radical; să eludăm, în avantajul unor fenomene variabile, poate, dar fragile, secundare şi, în fond, superficiale, existența solidă din punct de vedere biologic a funcțiilor sexuale; ar trebui să dezbatem sexualitatea ca şi cum sexul nu ar exista. Şi pe drept cuvânt cineva ar putea formula următoarea obiecție: „Pretindeți că analizați în detaliu procesele prin care au fost sexualizate trupul femeii, viața copiilor, raporturile familiale şi o întreagă rețea cuprinzătoare de relații sociale. Vreți să descrieți această mare ascensiune a interesului față de sex care a început să se manifeste în secolul al XVIII-lea şi înverşunarea tot mai mare cu care este suspectată prezența sexului în toate; să admitem, cu toate acestea, şi să presupunem că mecanismele de putere au fost efectiv folosite mai mult pentru a provoca şi a „stârni" sexualitatea decât pentru a o reprima. Dar iată că v-ați menținut foarte aproape de ceea ce, probabil, ați vrut să vă distanțați; la urma urmei, ne înfățişați fenomene de diseminare, de implementare, de fixare a sexualității; încercați să ne arătați ceea ce s-ar putea numi

organizarea „zonelor erogene" în corpul social; este posibil ca dumneavoastră să nu fi făcut altceva decât să transferați la scara unor procese difuze nişte mecanisme pe care psihanaliza le reperase cu exactitate la nivelul individului. Dar nu luați în considerare baza de la care această sexualizare a fost capabilă să funcționeze şi de care în schimb psihanaliza era conştientă – şi anume sexul. Înainte de teoriile lui Freud se urmărea localizarea sexualitatea într-un mod cât mai exact: în sex, în funcțiile sale de reproducere, în focarele sale anatomice imediate; ea făcea trimiterea la un fundament biologic minim – organ, instinct, finalitate. Dar dumneavoastră vă situați într-o poziție simetrică şi inversă: nu mai aveți la îndemână decât efecte lipsite de bază; nişte ramificații fără rădăcini, o sexualității lipsită de sex. Şi ați ajuns din nou la castrare".

Referitor la această posibilă obiecție se pot pune două întrebări. Prima: analiza sexualității ca „dispozitiv politic" presupune oare neapărat anularea corpului, a anatomiei, a biologicului, a funcționalului? La această întrebare cred că răspunsul poatc fi negativ. În orice caz, ținta prezentei cercetări este tocmai aceea dc a demonstra în ce fel dispozitivelc de putere se grefează direct pe trup – pe trupuri, pe funcții, pe procese fiziologice, pe senzații şi pe plăceri; în nici un caz nu doresc ca trupul să fie ocultat, din contră, aş vrea să-l subliniez într-o analiză în care elementul biologic şi cel istoric nu s-ar succeda unul după altul, precum în cvoluționismul elaborat de sociologia mai veche, ci s-ar înlănțui într-o complexitate care creştc pe măsură ce se dezvoltă tehnologiile moderne de putcre care vizează viața. Deci nu o „istorie a mcntalităților", ce ar ține cont de corpuri doar potrivit modului în care au fost pcrcepute şi li s-a conferit sens şi valoarc; ci o „istorie a corpurilor" şi a modului în care a fost considerat ceea ce este în ele lucrul cel mai material, cel mai viu.

A doua întrebare, distinctă de prima: această materialitate despre care vorbim nu este ea oare cea a sexului, şi nu cstc paradoxal să încerci să claborezi o istorie a sexualității la nivelul trupurilor fără a fi câtuşi de puțin implicat sexul? În fond, puterea care se cxercită datorită sexualității nu vizează ea, în mod specific, acest element al realului care este „sexul" – sexul în gencral? Putem accepta, la rigoare, faptul că scxualitatea nu ar fi, în raport cu pute-

rea, o dimensiune externă căreia ca, puterea, i s-ar opune. Dar sexul nu este, în raport cu puterea, „celălalt“ – în timp ce pentru sexualitate întruchipează focarul în jurul căruia ea își repartizează efectele? În realitate, tocmai această idee *a sexului* nu poate fi admisă fără o atentă cercetare. „Sexul“ este, el, în realitate, punctul de implementare pe care se sprijină manifestările „sexualității“, sau este o idee complexă, constituită de-a lungul istoriei în interiorul unui dispozitiv de sexualitate? S-ar putea demostra, în orice caz, cum s-a articulat această idee „a sexului“ în diferitele strategii ale puterii și ce rol anume a avut ea în cadrul acestora.

Pe tot parcursul marilor linii pe care s-a dezvoltat dispozitivul de sexualitate din secolul al XIX-lea se poate vedea cum se conturează ideea că mai există și altceva decât trupuri, organe, localizări somatice, funcții, sisteme anatomo-fiziologice, senzații, plăceri; ceva de altă natură și în plus, ceva care are proprietăți intrinseci și propriile sale legi: „sexul“. Astfel, în procesul isterizării femeii, „sexul“ a fost definit în trei moduri: drept ceea ce aparține în comun bărbatului și femeii; dar și drept ceea ce îi aparține prin excelență bărbatului și în consecință îi lipsește femeii – dar și drept ceea ce constituie, doar el, trupul femeii, aservindu-l cu totul funcțiilor de reproducere și tulburându-l necontenit exact prin efectele acestei funcții; isteria este interpretată, în cadrul acestei strategii, ca o acțiune a sexului, în măsura în care el este „unul“ și „celălalt“, întreg și parte, principiu și absență. În sexualitatea infantilă, ideea se conturează plecând de la un sex care este prezent (în virtutea anatomiei), dar și absent (din punct de vedere al fiziologiei), prezent cu toate acestea dacă i se ia în calcul activitatea, dar absent în cazul în care considerăm finalitatea sa de reproducere; sau, dacă vreți, actual prin manifestările sale, dar ascuns în privința efectelor sale, care nu vor apărea în toată gravitatea lor patologică decât mult mai târziu; iar la adult, dacă sexul copilului încă mai este prezent, aceasta se întâmplă sub forma unei cauzalități secrete ce tinde să anuleze sexul adultului (una dintre dogmele medicinei din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea a fost ideea că precocitatea sexului duce în viața adultă la sterilitate, impotență, frigiditate, incapacitate de a

simți plăcerea, la anestezierea simțurilor); prin sexualizarea copilăriei s-a născut ideea unui sex marcat de interacțiunea dintre prezență şi absență, dintre tăinuit şi manifest; mai ales masturbarea şi efectele care i se atribuiau ar ilustra în mod elocvent acest mecanism. În psihiatrizarea perversiunilor, sexul a fost conectat cu funcțiile biologice şi cu un aparat anatomo-fiziologic care îi conferă „sensul", adică finalitatea sa; dar el este legat totodată de un instinct care, în virtutea propriei sale dezvoltări, şi potrivit obiectelor asupra cărora se poate fixa, prilejuieşte emergența comportamentelor perverse, elucidându-le în acelaşi timp geneza; astfel „sexul" se defineşte ca o îmbinare de funcție şi de instinct, de finalitate şi de semnificație; sub această înfățişare el se manifestă, mai peremptoriu decât în orice altă formă, în acea perversiune tipică, „fetişismul" care, cel puțin de la 1877 încoace, a constituit pentru analiză punctul de reper pentru toate celelalte deviații, deoarece în el se desluşea limpede fixarea instinctului asupra un obiect la modul aderenței istorice şi al inadecvării biologice. În fine, în cadrul socializării comportamentelor procreatoare, „sexul" este arătat ca prins între legea realității (a cărei formă imediată şi cea mai dură o constituie necesitățile economice) şi economia plăcerii care tot timpul se străduieşte să o eludeze sau chiar să o ignore; cea mai celebră din „fraude", „coitus interruptus", întruchipează punctul în care instanța realului exercită presiunea de a se pune capăt plăcerii, dar plăcerea încearcă în continuare să se manifeste, împotriva economiei recomandate de real. Este evident că dispozitivul de sexualitate este cel care, în diversele lui strategii, creează această idee a „sexului"; iar sub cele patru mari forme – a isteriei, a plăcerii solitare, a fetişismului şi a coitului întrerupt – îl determină să apară ca supus interacțiunii dintre întreg şi parte, jocului principiului şi al lipsei, al absenței şi al prezenței, al excesului şi al deficitului, al funcției şi al instinctului, al finalității şi al sensului, al realului şi al plăcerii. Astfel s-a constituit treptat scheletul unei întregi teorii generale a sexului. Or, această teorie, astfel creată, a exercitat în dispozitivul de sexualitate un anumit număr de funcții care au făcut-o neapărat necesară. În special trei din aceste funcții au fost semnificative. Înainte

de orice, noțiunea de „sex“ a făcut posibilă adunarea laolaltă, într-o unitate artificială, de elemente anatomice, funcții biologice, comportamente, senzații, plăceri, și a îngăduit funcționarea acestei unități fictive ca principiu cauzal, sens ubicuu, taină care pretutindeni trebuia să fie revelată; așadar, a fost posibil ca sexul să funcționeze ca semnificant unic și ca semnificat universal. Mai mult, înfățișându-se simultan ca anatomie și ca absență, ca funcție și ca latență, ca instinct și ca sens, a fost posibil ca el să indice linia de contact dintre o știință a sexualității umane și științele biologice ale reproducerii; în acest mod prima, fără să ia nimic de la celelalte – în afară de câteva nesigure analogii și câteva concepte transferate – a dobândit prin privilegiul juxtapunerii o garanție de caracter cvasi-științific; dar prin aceeași juxtapunere, unele dintre conținuturile biologiei și ale fiziologiei au putut să funcționeze ca principiu de normalitate pentru sexualitatea umană. În fine, noțiunea de sex a operat o răsturnare fundamentală; ea a făcut posibilă inversarea reprezentării raporturilor dintre putere și sexualitate și determinarea acesteia din urmă să apară nu atât în relația ei esențială și pozitivă cu puterea, cât sub forma unei fixări profunde într-o instanță specifică și ireductibilă pe care puterea încearcă să o supună; în acest mod ideea „sexului“ îngăduie eludarea a ceea ce constituie „puterea“ puterii; ea îngăduie conceperea ei doar sub forma legii și a prohibiției. Sexul, această instanță ce pare să ne domine și acest secret care ne apare ca fiind subiacent în tot ceea ce suntem, acest punct care ne fascinează prin forța pe care o manifestă și prin sensul pe care îl tăinuiește, de la care cerem să ne dezvăluie ceea ce suntem și să elibereze ceea ce ne definește, sexul nu este, probabil, decât un punct ideal, devenit necesar în virtutea dispozitivului de sexualitate și a funcționării sale. Nu trebuie să ne imaginăm o instanță autonomă a sexului care ar produce în mod secundar efecte multiforme ale sexualității pe întreaga sa suprafață de contact cu puterea. Sexul este, dimpotrivă, elementul cel mai speculativ, cel mai ideal, cel mai imanent totodată, al unui dispozitiv de sexualitate pe care puterea îl organizează în cadrul încastrării sale în trupuri, în materialitatea lor, în forțelc lor, în energiile, senzațiile și plăcerile lor.

S-ar mai putea spune că „sexul" exercită în plus o altă funcție ce le traversează şi le susține pe primele. Un rol de această dată mai curând practic decât teoretic. Într-adevăr, fiecare dintre noi trebuie să treacă prin sex, care se constituie ca un punct imaginar fixat de dispozitivul de sexualitate, pentru a accede la propria-i inteligibilitate (deoarece el, sexul, este în egală măsură elementul secret şi principiul producător de sens), la totalitatea trupului său (pentru că este o parte reală şi primejduită a acestuia), la identitatea sa (deoarece el combină forța unei pulsiuni cu singularitatea unei istorii). Printr-o inversare de poziții care, probabil, începuse de multă vreme să se producă în mod clandestin – încă de pe vremea pastoralei creştine asupra ispitelor cărnii – noi am ajuns acum să solicităm cheia propriei noastre inteligibilități de la ceea ce a fost privit, atâtea secole, ca o nebunie; să ne revendicăm împlinirea de la ceea ce a fost atâta timp stigmat şi rană; să ne percepem identitatea în ceea ce părea a fi o obscură presiune fără nume. De aici semnificația pe care noi i-o atribuim, teama reverențioasă cu care îl împresurăm, atenția pe care o dăm cunoaşterii sale. De aici faptul că sexul a ajuns să fie, de-a lungul secolelor, mai important decât sufletul nostru, aproape mai important decât viața noastră; şi de aici faptul că toate enigmele lumii ni se par atât de uşor de decodificat în comparație cu această taină, atât de măruntă în fiecare dintre noi, dar a cărei densitate o face să fie mai plină de gravitate decât oricare alta. Pactul faustian prin care dispozitivul de sexualitate a înscris în noi ispita este de acum acesta: să oferim întreaga noastră viață în schimbul sexului, în schimbul adevărului şi al suveranității sexului. Nici măcar moartea nu este un preț prea mare pentru sex. În sensul acesta, strict istoric, se poate afirma că sexul este traversat în zilele noastre de instinctul morții. Când Occidentul, cu mult timp în urmă, a descoperit dragostea, i-a conferit un preț destul de mare pentru a face ca moartea să devină acceptabilă; astăzi sexul este cel care reclamă această echivalare, cea mai valoroasă dintre toate. Şi în vreme ce dispozitivul de sexualitate îngăduie tehnicilor de putere să impregneze viața, punctul fictiv al sexului, pe care el însuşi l-a marcat, exercită o fascinație îndeajuns

de mare asupra fiecăruia din noi pentru a accepta să ne fie invadat auzul de tânguitul amenințător al morții.

Creând acest element imaginar care este „sexul", dispozitivul de sexualitate a declanşat unul dintre principiile sale de funcționare cele mai esențiale: dorința de sex, dorința de a-l avea, de a ajunge la el, de a-l descoperi, de a-l elibera, de a-l articula în discurs, de a-l formula ca adevăr. El a fundamentat „sexul" însuşi ca pe ceva dezirabil. Şi tocmai această dezirabilitate a sexului implantează în fiecare dintre noi porunca de a-l cunoaşte, de a-i da la iveală legea şi puterea; această dezirabilitate ne face să credem că noi clamăm împotriva oricărei puteri drepturile sexului nostru, în timp ce, de fapt, ea ne ține captivi în dispozitivul de sexualitate care a făcut să urce din adâncurile noastre un fel de miraj în care credem că ne recunoaştem, întunecata strălucire a sexului.

„Totul este sex, spune Kate în romanul lui D.H. Lawrence *Şarpele cu pene*, totul este sex. Cât de frumos poate fi sexul atunci când omul îl păstrează puternic şi sfânt, şi când el umple lumea. El este la fel ca soarele care vă inundă, vă pătrunde cu lumina sa."

Nu trebuie deci neapărat să raportăm la instanța sexului o istorie a sexualității, ci să arătăm în ce fel „sexul" se află sub dependența istorică a sexualității. Să nu situăm sexul alături de real şi sexualitatea alături de idei confuze şi de iluzii; sexualitatea este o figură istorică pe de-a-ntregul reală, cea care a creat ca element speculativ, necesar funcționării sale, noțiunea de sex. Să nu credem că, dacă acceptăm sexul, îi spunem *nu* puterii; din contră, continuăm să urmăm firul dispozitivului general al sexualității. Trebuie să ne eliberăm de instanța sexului dacă, printr-o inversare tactică a diverselor mecanisme ale sexualității, dorim să conferim valoare, în strânsoarea ca de cleşte în care ne ține puterea, trupurilor, plăcerilor, cunoştințelor, în multitudinea lor şi în posibilitatea lor de rezistență. În lupta împotriva dispozitivului de sexualitate, punctul de sprijin al unui contraatac nu trebuie aflat în sexul-dorință, ci în trupuri şi în plăceri.

*

„A existat atâta acțiune în trecut, spunea D. H. Lawrence – mai cu seamă acțiune sexuală, o repetiție atât de monotonă și de obositoare, lipsită de orice dezvoltare paralelă în gândire și în înțelegere... Problema noastră e acum să înțelegem sexualitatea. Înțelegerea pe deplin conștientă a instinctului sexual este astăzi mai importantă decât actul sexual".

Poate că într-o zi toate acestea vor provoca uimire. Oamenilor le va fi greu să înțeleagă că o civilizație de altfel atât de interesată de dezvoltarea unor imense aparate de producție și de distrugere și-a aflat timp și răbdare să se interoghezi cu atâta anxietate asupra a tot ceea era legat de sex; acei oameni din viitor vor zâmbi probabil amintindu-și faptul că noi am crezut că există în sex un adevăr cel puțin tot atât de valoros ca acela pe care îl ceruserăm pământului, stelelor și formelor pure al gândirii; va fi un motiv de stupefacție înverșunarea de care am dat dovadă pentru a simula că smulgem din întunericul în care era cufundată o sexualitate pe care tot ce se referea la specia noastră – discursuri, obiceiuri, instituții, reglementări, sisteme de cunoaștere – o prezenta în plină lumină și o relansa zgomotos. Și se va ridica întrebarea de ce am vrut noi atât de mult să desființăm legea tăcerii referitoare la ceea ce alcătuia cea mai zgomotoasă dintre preocupările noastre. Privind în urmă, zgomotul ar putea să apară excesiv de mare; mult mai bizară, însă, va apărea obstinația noastră de a descifra în toate acestea doar refuzul de a vorbi și porunca de a tăcea. Poate că oamenii care vor trăi atunci se vor întreba ce anume a putut să ne facă să fim atât de nesăbuiți; vor cerceta din ce motive ne-am atribuit meritul de a fi acordat, primii, sexului – împotriva unei morale milenare – importanța pe care spuneam că ar avea-o, și cum am putut să ne lăudăm pentru faptul că ne-am fi eliberat, în sfârșit, în secolul al XX-lea, de o îndelungată și dificilă epocă de represiune – cea a unui ascetism creștin extins în timp, apoi, cu anumite modificări, folosit cu parcimonie și meticulozitate de imperativele economiei burgheze. Și acolo unde noi vedem astăzi istoria unei cenzuri cu

greu abolite, ei vor recunoaşte mai curând îndelungatul progres prin secole al unui dispozitiv complex destinat să incite discursul despre sex, să ne determine să ne fixăm asupra lui întreaga noastră atenţie şi preocupare, pentru a ajunge să credem în suveranitatea legii sale atunci când noi suntem, de fapt, supuşi mecanismelor de putere ale sexualităţii.

Oamenii de atunci vor râde când vor auzi reproşurile de pansexualism care o vreme i s-au adus lui Freud şi psihanalizei. Dar li se va părea că au fost atinşi de orbire nu atât cei care l-au formulat, cât aceia care au dat deoparte aceste reproşuri cu o simplă mişcare a mâinii, ca şi cum ele ar fi fost numai expresia unor vechi pudori. Pentru că, la urma urmei, cei care formulaseră reproşurile au fost luaţi pe nepregătite de un proces care, în fapt, se declanşase cu foarte multă vreme în urmă şi care, fără ca ei să-şi fi dat seama, îi înconjurase deja din toate părţile; ei au pus doar în seama geniului rău al lui Freud ceea ce fusese de multă vreme pus la cale; se înşelaseră asupra datei la care s-a născut, în sânul societăţii noastre, un dispozitiv general de sexualitate. Cei care au nesocotit acuzaţiile de pansexualism se înşelaseră în privinţa naturii procesului: ei au socotit că Freud i-a restituit, în fine, sexului, printr-o bruscă inversare de poziţii, partea cuvenită lui şi care îi fusese contestată atâta vreme; nu au observat că geniul bun al lui Freud îl situase într-unul dintre punctele decisive, marcate, începând cu secolul al XVIII-lea de strategiile de cunoaştere şi de putere; şi că Freud relansase astfel, cu o admirabilă eficienţă, demnă de cei mai mari făuritori de spiritualitate şi directori de conştiinţă din perioada clasică, îndemnul secular de a ne strădui să cunoaştem sexul şi de a-l traduce în discurs. Sunt adesea amintite multiplele procedee prin care creştinismul străvechi ne-ar fi făcut să detestăm trupul; dar să reflectăm puţin la toate acele artificii prin care, de mai multe secole, am fost determinaţi să iubim sexul; prin care a fost implantată în noi dorinţa de a-l cunoaşte şi prin care a căpătat valoare tot ce se spunea despre el; prin care am fost îndemnaţi să ne folosim întreaga noastră îndemânare pentru a-l surprinde şi am fost supuşi datoriei de a extrage din el adevărul; la trucurile prin care am fost făcuţi să ne simţim vi-

novați pentru faptul că îl ignorasem atâta vreme. Acestea s-ar cuveni, astăzi, să ne provoace uimire. Şi trebuie să ne gândim că, poate, într-o bună zi, într-o altă economie a trupurilor şi a plăcerilor, va fi dificil de înțeles în ce fel vicleniile sexualității şi cele ale puterii care îi susține dispozitivul au reuşit să ne înrobească acestei austere monarhii a sexului atât de tare, încât ne-am consacrat sarcinii nesfârşite de a-i forța taina, de a smulge de la această umbră cele mai adevărate mărturisiri.

Ironia acestui dispozitiv este aceea că ne lasă să credem că ar fi vorba de eliberarea noastră.

Cuprins

„Ar trebui cercetată tocmai această temă atât de răspândită, potrivit căreia sexul s-ar afla în afara discursului şi că doar înlăturarea unui obstacol, deconspirarea unui secret ar putea deschide calea până la el. Această temă nu face oare parte din injoncţiunea care incită la producerea discursului? Oare nu pentru a instiga să se vorbească despre sex şi pentru a se relua necontenit acest discurs este sexul înfăţişat ca ispititor, la limita exterioară a oricărui discurs actual, precum un secret care trebuie neapărat scos la iveală – ca un lucru abuziv constrâns la muţenie, un lucru ce generează un discurs în acelaşi timp şi dificil şi necesar, şi primejdios, dar şi preţios? [...] Fără îndoială, secretul referitor la sex nu este realitatea fundamentală în raport cu care se situează toate incitările de a se vorbi despre el – fie că se străduie să-l distrugă ori, într-un mod obscur, îi asigură perpetuarea prin felul însuşi în care se rostesc. Este vorba mai degrabă de o temă ce face parte din însăşi mecanica acestor incitări: o modalitate de a da o formă necesităţii de a se vorbi despre el, o fabulă absolut necesară economiei ce proliferează la nesfârşit a discursului despre sex. Specific societăţilor moderne nu este faptul că au condamnat sexul să rămână în umbră, ci că s-au condamnat pe ele însele să vorbească necontenit despre sex, făcându-l să treacă drept *secretul* însuşi."

ISBN 973-87084-5-1